Pr. conf. dr. Ștefan Buchiu

DOGMĂ și TEOLOGIE

*

SIGMA

Pr.conf. dr. Ştefan Buchiu

DOGMĂ ŞI TEOLOGIE

Curs de teologie dogmatică şi simbolică ortodoxă

Volumul I

Bucureşti
2006

CUPRINS

INTRODUCERE 8
Explicarea termenilor care compun definiția disciplinei ... 8
Raportul dintre teologia dogmatică și simbolică și celelalte discipline teologice 23
Metoda Teologiei Dogmatice 29
Împărțiri ale Teologiei Dogmatice 29

Secțiunea I
Partea general – introductivă a Dogmaticii Ortodoxe
I. ISTORIA TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE ORTODOXE 33
Prima perioadă 33
De la Părinții Apostolici până la Sfântul Ioan Damaschin
Perioada a doua 36
De la Sfântul Ioan Damaschin până la Mărturisirea lui Petru Movilă
Perioada a treia 37
De la Mărturisirea lui Petru Movilă până în zilele noastre
a) Teologi dogmatiști greci
b) Teologi dogmatiști ruși
c) Teologi dogmatiști români
Școlile teologice în Biserica Ortodoxă 41
II. DEZVOLTAREA TEOLOGIEI DOGMATICE ROMANO-CATOLICE 44
III. DEZVOLTAREA TEOLOGIEI DOGMATICE ÎN PROTESTANTISM 48
IV. OBIECTUL TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE. DOGMĂ, TEOLOGUMENĂ ȘI OPINIE TEOLOGICĂ PARTICULARĂ 51
Teologumene și opinii teologice particulare
Împărțirea dogmelor
Notele caracteristice ale dogmei

V. FORMULAREA DOGMELOR 61
a. Factorii care contribuie la formularea dogmelor
b. Etapele formulării dogmelor
Caracterul supranatural al dogmelor
Dimensiunea doctrinară a vieții duhovnicești
Progresul dogmelor și dezvoltarea lor necontenită în Biserică
VI. CUNOAŞTEREA DOGMATICĂ 67
Rolul Sfântului Duh și al Bisericii în cunoașterea dogmatică
VII. METODE ALE CUNOAŞTERII DOGMATICE: ANALOGIA ŞI SIMBOLISMUL 73
1. Raportul dintre simbol și lucrul simbolizat
2. Limita cunoașterii simbolice
VIII. REVELAȚIA DUMNEZEIASCĂ – IZVOR AL CREDINȚEI CREŞTINE ŞI PRINCIPIU OBIECTIV AL TEOLOGIEI DOGMATICE 79
Revelația naturală
Revelația supranaturală
Etapele Revelației supranaturale
IX. MODALITĂȚILE SAU CĂILE DE PĂSTRARE ŞI TRANSMITERE A REVELAȚIEI SUPRANATURALE DIVINE 84
Relația dintre Biserică, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție
Sfânta Scriptură din punct de vedere dogmatic
Raportul dintre Biserica și Sfânta Scriptură
Sfânta Tradiție și relația ei cu Biserica
Aspectele Sfintei Tradiții
Diferențe confesionale cu privire la Sfânta Tradiție
X. CĂLĂUZELE TEOLOGIEI DOGMATICE ŞI SIMBOLICE: MĂRTURISIRILE DE CREDINȚĂ ŞI CATEHISMELE BISERICII ORTODOXE 96
MĂRTURISIRILE PRINCIPALE ALE BISERICII ORTODOXE 97
Mărturisirea mitropolitului Petru Movilă

Mărturisrea Patriarhului Dositei
Enciclica Patriarhilor Ortodocşi din 1848
XI. MĂRTURISIRILE SECUNDARE SAU PARTICULARE ALE BISERICII ORTODOXE 102
Mărturisirea de credinţă a lui Ghenadie Scholarul
Răspunsurile patriarhului Ieremia al II-lea
Mărturisirea lui Mitrofan Kritopoulos
Catehismele Bisericii Ortodoxe
XII. CĂRŢILE SIMBOLICE ROMANO-CATOLICE .. 108
a. Sinoade mai importante în Catolicism
b. Bulele papale
c. Catehismele oficiale ale Bisericii romano-catolice
d. Cărţi de ritual, izvoare simbolice
XIII. CĂRŢILE SIMBOLICE PROTESTANTE 114
Cărţile simbolice ale luteranilor
Cărţile simbolice ale calvinilor
Cărţile simbolice ale zwinglienilor
Cărţile simbolice ale Bisericii Anglicane
Însemnătatea cărţilor simbolice în Protestantism
XIV. RAPORTUL DINTRE TEOLOGIA DOGMATICĂ ŞI FILOSOFIE 118

Secţiunea a II-a
Partea specială a Dogmaticii Ortodoxe

I. CUNOAŞTEREA LUI DUMNEZEU 122
Cunoaşterea lui Dumnezeu prin Revelaţia naturală
Cunoaşterea lui Dumnezeu prin Revelaţia supranaturală
Cunoaşterea raţională a lui Dumnezeu
Cunoaşterea apofatică sau prin experienţă duhovnicească a lui Dumnezeu
Cunoaşterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieţii
II. ÎNVĂŢĂTURA DESPRE DUMNEZEU, UNUL ÎN FIINŢĂ ŞI ÎNTREIT ÎN PERSOANE 134
Raportul dintre lucrările şi Fiinţa lui Dumnezeu
Raportul dintre energiile divine şi Ipostasurile treimice

III. ATRIBUTELE LUI DUMNEZEU. GENERALITĂȚI 144
Atribute, proprietăți și predicate divine
Diferențe confesionale
Formularea și împărțirea atributelor divine
IV. ATRIBUTELE LUI DUMNEZEU (II) 149
A. Atributele naturale
B. Atributele intelectuale
C. Atributele morale
V. DUMNEZEU ÎNTREIT ÎN PERSOANE.
DOGMA SFINTEI TREIMI 170
Prefigurarea Sfintei Treimi în religiile păgâne
Descoperirea Sfintei Treimi în Vechiul Testament
Descoperirea Sfintei Treimi în Noul Testament
VI. MĂRTURISIREA ȘI FORMULAREA DOGMEI
SFINTEI TREIMI ÎN BISERICA PRIMARĂ 178
Formularea dogmei Sfintei Treimi la Sinoadele I și II Ecumenice
Terminologia trinitară
Distincții și antinomii în Sfânta Treime
VII. PERSOANELE SFINTEI TREIMI 187
Dumnezeirea Persoanelor Sfintei Treimi
Perihoreza și aproprierea în dogma Sfintei Treimi
VIII. EREZIILE ANTITRINITARE 199
A. Monarhianismul
B. Subordinaționismul
C. Triteismul
D. Antitrinitarii moderni
Adaosul Filioque și combaterea lui
Atitudini teologice mai noi față de adaosul Filioque
IX. DUMNEZEU CREATORUL 209
Învățătura ortodoxă despre crearea lumii (Cosmologia Ortodoxă)
Crearea lumii din nimic
Crearea lumii odată cu timpul

Lumea, operă a Sfintei Treimi
Motivul şi scopul creaţiei
Lumea ca dar al lui Dumnezeu, implicând crucea
Raţiunile lucrurilor şi sensurile lor
X. DUMNEZEU PRONIATORUL 223
Aspectele proniei divine
Obiecţii împotriva Proniei divine
Deismul şi pronia divină
XI. CREAREA LUMII NEVĂZUTE 236
Originea îngerilor
Existenţa îngerilor
Natura şi starea morală a îngerilor buni
Numărul îngerilor şi ierarhia cerească
Motivul şi scopul creării îngerilor
Duhurile rele sau diavolii
XII. CREAREA LUMII VĂZUTE 246
Învăţătura ortodoxă despre crearea omului (Antropologia ortodoxă)
Originea omului
Natura dihotomică a omului
Omul ca protopărinte. Originea neamului omenesc
Originea sufletelor urmaşilor lui Adam
Motivul şi scopul creării omului
XIII. STAREA PRIMORDIALĂ A OMULUI 258
Omul, chip şi asemănare a lui Dumnezeu
Perfecţiunea relativă a protopărinţilor în rai
Deosebiri confesionale cu privire la starea primordială
XIV. PĂCATUL STRĂMOŞESC ŞI CONSECINŢELE LUI 265
Urmările păcatului strămoşesc
Transmiterea păcatului strămoşesc
Concepţia romano-catolică despre păcatul originar şi consecinţele lui
Concepţia protestantă despre păcatul strămoşesc şi consecinţele lui

INTRODUCERE

Teologia dogmatică şi simbolică este una dintre disciplinele catedrei de Teologie sistematică din cadrul Facultăţilor de Teologie Ortodoxă ale Bisericii Ortodoxe Române. Pe linia tradiţională a învăţământului teologic universitar din Biserica noastră, această disciplină se predă studenţilor în a doua jumătate a ciclului universitar. Prin faptul că în primele trei semestre de studiu se predau disciplinele biblice şi cele istorice, studenţii au posibilitatea să asimileze mai întâi temeiurile revelate şi cele patristice ale învăţăturii de credinţă, absolut necesare pentru aprofundarea dogmaticii ortodoxe şi a simbolicii.

Teologia dogmatică şi simbolică este definită drept acea disciplină teologică ce expune în mod sistematic şi unitar adevărurile de credinţă sau dogmele Bisericii Ortodoxe, în comparaţie cu doctrina romano-catolică şi cea protestantă. Aşa cum se predă în prezent, ea reprezintă unificarea a două discipline teologice, altădată distincte: dogmatica şi simbolica, fiecare având obiectul şi metoda proprie de cercetare şi expunere. Dacă dogmatica conţine o expunere pozitivă a adevărurilor de credinţă mântuitoare, descoperite de Dumnezeu şi formulate de Biserică, simbolica are ca obiect expunerea comparată a aceluiaşi conţinut dogmatic ortodox, în raport cu doctrinele principalelor Biserici şi Confesiuni creştine-eterodoxe.

Explicarea termenilor care compun definiţia disciplinei

I. Primul termen, "teologia", este comun şi altor discipline, având însă cea mai strânsă legătură cu Dogmatica ortodoxă. Pentru prima dată el apare în antichitatea greacă, precreştină, având sensul pe care îl conferă originea sa etimologică: ştiinţa despre Dumnezeu (Θεός = Dumnezeu; λόγος = cuvânt, ştiinţă, învăţătură).

Forma cea mai elementară în care apar primele reprezentări teologice este aceea a miturilor în civilizaţiile primitive. Ulterior apar încercări de prelucrare şi sistematizare a miturilor religioase, aşa cum sunt teogoniile popoarelor vechi (teogonia = naşterea zeilor). Sunt semnalate în antichitate încercări de comentarii teologice, ca de

exemplu: “Cartea morților” la egipteni, “Explicările tălmăcitorilor de la Oracolul din Delphi”, la greci (tălmăcitori numiți de Plutarh “teologii de la Delphi”).

O altă etapă în procesul de elaborare a unei teologii în antichitate a reprezentat-o sistematizarea şi prelucrarea miturilor din perspectivă filosofică, proces atestat de istorie la vechii greci, în special la stoici, la egipteni şi în religiile indiene. Ceea ce cultivă vechii greci este mai mult o filozofie teologică sau o filozofie a religiei, mai mult o prelucrare a mitologiei decât teologie propriu-zisă. De altfel este cunoscut faptul că vechii greci, creatorii termenului de “teologie”, defineau prin acest termen miturile, istoria şi raporturile zeilor cu lumea. Orfeu, Hesiod, Homer, care cântau numele zeilor, erau numiți teologi (Aristotel, *Metafizica*, 2, 4; Cicero, *Despre natura zeilor*, 3, 21). De asemenea, în antichitate au fost numiți “teologi” unii filosofi: Pitagora, Platon, neoplatonicii, stoicii.

Termenii teologie, teolog, a teologhisi nu sînt, prin urmare de origine creştină, pentru antici ei definind efortul omului de a cunoaşte pe zei prin intermediul miturilor. Prima utilizare a termenului de “teologie” o întâlnim în opera “Republica” a filosofului Platon (c. II, 379 A), o dată cu indicarea a trei tipuri de teologie: epos, melos şi tragedia. Acestea erau considerate de filosofi drept reprezentări pure despre zei necesare formării cetățenilor, în contrast cu reprezentările grosolane care circulau în popor.

Teologia precreştină a fost la începuturile ei un produs al mitului. Ea se prezintă la vechii greci ca un drum de la mit la rațiune, ca o încercare de prelucrare, purificare şi sistematizare a miturilor şi misterelor. Acest drum nu constituie o tendință de îndepărtare şi înlocuire a mitului cu rațiunea, ci doar un efort de sublimare a miturilor, lucru evident la Platon, care nu distinge esențial teologia predată de mitologie, el folosind mitul pentru a exprima adevăruri mai înalte, care nu pot fi înțelese rațional. De altfel la Platon teologia desemnează un mod de vorbire despre Dumnezeu, care implică un anumit mod de a gândi despre Dumnezeu. El propune două principii ale teologiei corecte: a) Zeus în ființa sa este bun. El nu este cauza răului; b) Zeus nu suferă nici o

schimbare în sine: nu iubeşte, nu coboară spre noi etc. De remarcat deosebirea fundamentală în această problemă faţă de teologia creştină.

La Aristotel teologia ca ştiinţă sau ca filozofie supremă este de fapt o ştiinţă a fiinţei, o ontologie, ca fiind considerată vârful metafizicii. El înţelege însă teologia doar ca o pură ontologie filosofică, ce tratează filosofia fiinţei create, ignorând fiinţa divinităţii. Aristotel nu vorbeşte nicăieri despre Zeus ca Fiinţă Supremă, independentă şi creatoare a lumii, ci doar de un principiu filosofic; în opera sa filosofică nu apare ideea de fiinţă personală a lui Zeus. Prin modul în care el raporta teologia la filozofie, Aristotel considera în fond teologia ca pe o ştiinţă prefilosofică, deci inferioară filosofiei. Această nuanţă de inferioritate i-o atribuiau teologiei şi filosofii materialişti ai antichităţii, care echivalau teologia cu mitologia.

Filosofii stoici, menţinând legătura dintre teologie şi mitologie, au introdus o întreită împărţire a teologiei: teologia mitică, o dezvoltare a vechilor poeme despre zei; teologia fizică, având ca obiect natura divinităţii; teologia politică sau civilă, conţinând norme pentru cultul public al zeilor.

Filosofii neoplatonici au căutat să revigoreze religiile de mistere pentru a contrabalansa influenţa religiei creştine. În acest sens ei au sistematizat şi aprofundat teologia gândirii antice. Astfel, filosoful neoplatonic Proclus (410-485 d.Hr.) a scris un manual de introducere în teologia platonică şi lucrarea "Teologia platonică" în şase cărţi. În această lucrare el a încercat să sistematizeze gândirea lui Platon (427-348 î.Hr.) şi cea a lui Plotin (205-270 d.Hr.), fără să depăşească totuşi baza originară a teologiei greceşti dată în gândirea mitică. Neoplatonismul are un caracter mistic-religios, fiind o gândire filosofică de nuanţă religioasă sau o filozofie a religiei. Un răspuns ortodox la "Introducerea în teologia platonică" a lui Proclus l-a dat episcopul Nicolae al Metoniei (†1165) în lucrarea "Respingere a introducerii în teologia platonică".

Baza teologiei antice este, aşadar, teologia mitică, întrucât teologia la anticii greci are punct de plecare în miturile vechi greceşti, respectiv în raţiunea umană, care a creat aceste mituri, pe baza remines-

cențelor din Revelația primordială, fără a avea, însă, cunoștință de ea. Scriitorii creștini au caracterizat teologia veche greacă ca fiind o pseudo-teologie, lipsită de Revelația divină, fapt pentru care au avut față de ea o poziție foarte rezervată, evitând un timp folosirea termenului de "teologie" pentru învățătura dumnezeiască a Bisericii.

Teologia antică reprezintă în fond efortul omului de a cunoaște pe Dumnezeu și a vorbi despre zei, constituind un discurs antropocentric lipsit de Revelație, o mitologie sau un simplu produs al spiritului uman. Doar un Dumnezeu personal, care Se descoperă pe Sine ca întreit în persoane, prin Fiul Său, face posibilă teologia, cunoașterea și vorbirea adevărată despre Dumnezeu.

Apelativul de "teolog" a fost atribuit în antichitate și autorilor de poezie religioasă, aceștia considerându-se inspirați de zeități, iar lucrările lor servind ca izvoare a unei teologii populare.

În Vechiul Testament întâlnim o concepție asemănătoare, cântăreții de psalmi, care aduceau laude lui Dumnezeu, erau socotiți "teologi", regele David dedicându-le unii psalmi.

Întrucât întreaga antichitate greco-romană a abuzat de noțiunea de "teologie", creștinismul a manifestat la început unele rezerve în utilizarea acestei noțiuni. Apologeții au fost cei dintâi care au folosit termenul de "teologie" cu înțelesul de mitologie păgână, în timp ce învățătura Mântuitorului Iisus Hristos era numită "adevărata filosofie".

Sfântul Justin Martirul și Filosoful folosește în lucrarea sa "Dialogul cu iudeul Trifon", 56, termenul "a teologhisi" pentru a indica prin el Cuvântul sau descoperirea lui Dumnezeu către om. Cei care disting teologia creștină de cea păgână sunt scriitorii bisericești alexandrini. Astfel, Clement Alexandrinul consideră teologia creștină drept "filosofia și teologia adevărată" (Stromate, V, 45-46) deoarece bazele ei sunt date în Revelația divină. Teologii nu sunt mitologi, ci ei sunt "Moise, profeții și apostolii, care vorbesc cuvântul lui Dumnezeu către noi".

Prin Eusebiu de Cezareea, autor al lucrării "Despre teologia bisericească", a fost acceptat definitiv în creștinism termenul "teologie". După Eusebiu, teologia adevărată s-a făcut de către profeți și apostoli; în sens larg, însă, toți creștinii sunt "teologi", întrucât cântă

imne lui Dumnezeu. Adevărata teologie este numai cea creştină şi ea este bisericească.

Pentru Sfinţii Părinţi termenul "teologie" are în creştinism două sensuri fundamentale, care sunt complementare: 1) discurs al omului despre Dumnezeu şi lucrările Sale sau ansamblul sistematic al învăţăturilor de credinţă creştină, implicând şi efortul de definire, apărare şi valorificare a credinţei creştine; 2) cale sau metodă de cunoaştere a lui Dumnezeu şi în acelaşi timp de unire a sufletului cu El prin puterea Duhului Sfânt.

1. Pentru început prin "teologie" s-a înţeles învăţătura despre Dumnezeu – Sfânta Treime sau despre Dumnezeu în Sine. Sfinţii Părinţi s-au ocupat, în special în secolul al IV-lea, cu apărarea dumnezeirii Fiului lui Dumnezeu întrupat şi a Duhului Sfânt, contestată de ereziile antitrinitare. Teologia prin excelenţă era considerată de către Origen triadologia (învăţătura despre Sfânta Treime); aceeaşi opinie o aflăm şi în "Cele cinci cuvântări teologice" ale Sfântului Grigorie de Nazianz.

Eusebiu de Cezareea este primul care face distincţie între "teologie" şi "iconomie", primul termen referindu-se la preexistenţa Fiului şi la comuniunea persoanelor Treimice, al doilea referindu-se la Întrupare şi la lucrarea de mântuire a omenirii (*Istoria bisericească*, I, 7). Ulterior secolului al IV-lea, sfera teologiei se extinde, cuprinzând atât învăţătura despre Dumnezeu în Sine (Treimea imanentă, în expresia teologilor de astăzi) cât şi învăţătura despre lucrările lui Dumnezeu în afară (Treimea iconomică).

În aceeaşi perioadă de timp, în limba latină termenul "teologie" rămâne şi pe mai departe legat de mitologie şi de aceea a fost în general evitat. Cel care a recuperat pentru religia creştină termenul în discuţie a fost Fericitul Augustin, el definind teologia drept "ştiinţa despre Dumnezeu" (*De civitate Dei*, VI, 8). În Apus, termenul s-a impus definitiv prin Boeţius (†525) şi Ion Scotus Erigena (secolul al IX-lea). Abelard în secolul al XII-lea este primul care introduce termenul de "theologia cristiana", iar în secolul al XIII-lea a fost creată în Universităţile Apusului facultatea de teologie, ca ramură de bază a studiilor ştiinţelor teoretice.

2. În înțelesul de metodă de cunoaștere, teologia este atât discursivă, rațională sau catafatică, încercând să cuprindă în cuvinte, noțiuni, definiții, formule, realitățile dumnezeiești revelate, cât și apofatică, adică mistică, prin experiență duhovnicească, nemijlocită, a realităților dumnezeiești. Ambele înțelesuri ale teologiei, de discurs sau știință și de cunoaștere duhovnicească sunt simultane, necesare și complementare, fără să se contrazică. Doar ținute în unitate, așa cum s-a întâmplat în Biserica Ortodoxă, înțelesurile teologiei nu au devenit antagonice, ci și-au păstrat nota de autentică spiritualitate, așa cum a fost în epoca patristică și postpatristică.

Sensul teologiei ca metodă de cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu îl întâlnim pentru prima dată la Părinții alexandrini. Astfel, în opera sa "Stromate", F, 176, Clement Alexandrinul (†215) definește teologia "treapta cea mai înaltă a vieții religioase", după treapta etică și cea a contemplației naturale. Pentru Origen (†284), teologia reprezintă vârful urcușului duhovnicesc, proces ce conține trei etape: făptuirea sau împlinirea poruncilor (*praxis* în limba greacă); contemplația (*theoria* în limba greacă) și teologia. Prin făptuire credinciosul acceptă pe Mântuitorul Hristos ca Stăpân, prin contemplație ca Împărat iar prin teologie ca Dumnezeu. "Este imposibil, afirmă Origen, ca să ajungă cineva la teologie dacă nu s-a exercitat mai întâi prin împlinirea poruncilor și nu s-a înălțat la contemplare..." Așadar la Origen teologia este inseparabilă de viața duhovnicească și reprezintă culmea și desăvârșirea ei.

Evagrie din Pont (†399) admite aceleași trei trepte, prin care omul se ridică la Dumnezeu și se unește cu El. Relația interioară dintre cele trei etape ale vieții duhovnicești este confirmată prin faptul că făptuirea constituie premisa contemplației naturale iar ambele pregătesc pe om pentru teologie. Pentru Evagrie vorbirea despre Dumnezeu (teologia) trebuie să fie nedespărțită de vorbirea cu Dumnezeu (rugăciunea) pentru a se putea ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu: "Dacă ești teolog (dacă te ocupi cu contemplarea lui Dumnezeu) roagă-te cu adevărat și dacă te rogi cu adevărat ești teolog" (*Filocalia rom.*, vol. 1, p. 112). Teologia la Evagrie este, prin urmare, vederea duhovnicească a lui Dumnezeu, pe care o dobândește mintea curățită de patimi, în

rugăciune şi prin care credinciosul vede în sine pe Dumnezeu. Pe lângă unele erori pe care le conţine concepţia lui Evagrie, care, nefăcând distincţie între fiinţa şi lucrarea lui Dumnezeu, susţine că în rugăciune credinciosul devine izohrist (egal cu Hristos), cunoscând însăşi fiinţa lui Dumnezeu, contribuţia lui Evagrie la definirea etapelor vieţii duhovniceşti şi considerarea teologiei ca şi cunoaştere a lui Dumnezeu, rămâne fundamentală în teologia ortodoxă.

Sfântul Atanasie cel Mare (†373) aduce două precizări importante privind conţinutul teologiei: 1. "Dacă Dumnezeirea e desăvârşită în Treime, teologia e desăvârşită în afirmarea Treimii şi ea e singura şi adevărata evlavie faţă de Dumnezeu" (*Contra Arienilor*, I, 18, p. 177, P.S.B., vol. 15); 2. Pe lângă cercetarea şi cunoaşterea aprofundată a Scripturilor mai e nevoie şi de o viaţă bună, suflet curat şi virtutea cea după Hristos, ca umblând pe calea ei mintea să poată cuprinde, cât este cu putinţă oamenilor, cele despre Dumnezeu Cuvântul...Tot aşa, cel ce voieşte să înţeleagă pe teologi, pe evanghelişti şi pe Apostoli, trebuie să-şi curețe sufletul, să se apropie de sfinţi prin asemănarea faptelor sale, ca prin împreună-vieţuirea cu ei, să înţeleagă cele despre Dumnezeu..." (*Despre întruparea Cuvântului*, p. 153-154, P.S.B., vol. 15). Dar Părinţii capadocieni vorbesc şi despre "taina teologiei", accentuând caracterul apofatic.

Sfântul Grigorie de Nazianz, în cele "Cinci cuvântări teologice" precizează că teologia ca discurs sistematic sistematic despre Dumnezeu implică raţionament silogistic, filosofare, meditaţie, dar insistă asupra inadecvării discursului teologic cu misterul divin: "chiar dacă vom fi ca Moise şi vom ajunge ca Pavel răpiţi în al treilea cer, chiar şi atunci cuvântul nostru va fi inadecvat întru totul cu tainele dumnezeieşti". Aceste exigenţe ale cunoaşterii lui Dumnezeu sunt menţionate în Cuvântarea a doua, "Despre teologie" (*Cinci cuvântări teologice*, Ed. Anastasia, 1993, p. 23-24). Tot Sfântul Grigorie afirmă: "mai înainte de a discuta şi a filosofa despre Dumnezeu trebuie să ne curăţim sufletul, pentru că pentru cel necurat atingerea de cel curat nu e numai primejdioasă, ci şi imposibilă"..."Vrei să devii teolog ? Înalţă-te prin vieţuire, mergi pe calea celor poruncite, căci făptuirea porunci-

lor este calea contemplației. E un lucru mare a vorbi despre Dumnezeu dar şi mai mare este a te curăța pe tine însuți pentru Dumnezeu, ca să fim luminați şi învățați de Dumnezeu" (*Cuvântările* 20, 12 şi 32, 12).

Un rol hotărâtor în cristalizarea spiritualității ortodoxe l-a avut Diadoh al Foticei (†486), cel care a corectat viziunea intelectualistă a lui Evagrie şi pe cea mai sentimentală a lui Macarie Egipteanul. În opinia lui Diadoh, teologia este, înainte de toate, cunoaștere duhovnicească a tainelor lui Dumnezeu, dată în dar ca o harismă celor ce se curățesc de patimi şi doar apoi ea este şi comunicare, cuvânt, discurs despre Dumnezeu. Teologia este atât darul înțelepciunii lui Dumnezeu, dat cuiva pentru a putea vorbi despre Dumnezeu, cât şi darul cunoașterii Sale nemijlocite prin har (cf. I Corinteni, 12, 8). În mod obișnuit cunoaşterea mistică a lui Dumnezeu trebuie să preceadă vorbirea despre El, "deşi rar se întâmplă să se dea amândouă aceste daruri unei singure minți, al cunoaşterii şi al vorbirii despre Dumnezeu, iar pricina este că amândouă (adică mintea teologică, vorbitoare despre Dumnezeu şi mintea duhovnicească, cunoscătoare de Dumnezeu prin experiență nemijlocită) să se minuneze dacă are mai mult cealaltă decât ea şi aşa să sporească în smerita cugetare". Teologia fără cunoașterea tainică a lui Dumnezeu apare ca o pură filozofie sau vorbire indirectă despre Dumnezeu. După Diadoh, nu este permis teologului să vorbească despre Dumnezeu fără curăția minții şi iluminarea Sfântului Duh: "Nimic nu este mai sărac decât cugetarea, care, stând în afară de Dumnezeu, filosofează despre Dumnezeu. Bine este deci să aşteptăm totdeauna cu credință ca să primim prin dragoste iluminarea Duhului Sfânt, pentru a putea vorbi cu Dumnezeu. Cel ce nu e luminat să nu înceapă a cuvânta..." (*Filocalia* I).

Cel ce voieşte să vorbească despre Dumnezeu va trebui să se pregătească pe sine "astfel încât să se fi lepădat de toate pentru slava Evangheliei lui Dumnezeu, ca sărăcirea aceasta de toate să poată să vestească bogăția împărăției lui Dumnezeu" (*Filocalia* I).

O contribuție la definirea teologiei creştine va aduce şi Dionisie Pseudo-areopagitul (secolele V-VI), care, în lucrările sale "Despre numele divine" şi "Teologia mistică", acordă un dublu sens teologiei:

"cuvântul lui Dumnezeu către noi în Sfânta Scriptură", care duce la cunoaşterea lui Dumnezeu prin har şi la "cuvântul nostru despre Dumnezeu". Metodologic, însă, Dionisie identifică patru moduri de teologhisire, de cunoaştere a lui Dumnezeu şi vorbire despre Dumnezeu: teologia simbolică, teologia catafatică sau afirmativă (comprehensivă), teologia apofatică – negativă şi teologia mistică.

1. Teologia simbolică tâlcuieşte expresiile simbolice despre Dumnezeu, pentru că noi operăm cu simboale pentru a exprima realitățile nevăzute.

2-3. Teologia catafatică şi cea apofatică vorbesc despre Dumnezeu prin afirmații şi definiții, respectiv prin negații.

4. Teologia mistică introduce pe om în norul dumnezeiesc şi îl conduce la comunicarea nemijlocită cu Dumnezeu. Ea implică contemplarea, vederea, cunoaşterea duhovnicească a realităților dumnezeieşti, fiind superioară cunoaşterii catafatice. Ea înseamnă unirea sufletului cu Dumnezeu în rugăciune şi în tăcere. Cunoaşterea mistică este însă simultan catafatică şi apofatică, atingând culmea în unirea minții cu Dumnezeu, în rugăciunea inimii (rugăciunea lui Iisus).

Viziunea dionisiană despre teologie ca şi cunoaştere mistică a lui Dumnezeu va deveni dominantă în Răsăritul Ortodox.

Pe aceeaşi linie se înscrie şi concepția Sfântului Maxim Mărturisitorul (†662) referitoare la teologia ca discurs şi ca metodă de cunoaştere. În înțelesul de cunoaştere a lui Dumnezeu, teologia trebuie să fie precedată de despătimire "Cei ce şi-au curațat mintea de orice închipuire materială şi şi-au făcut-o întreagă chip al frumuseții dumnezeieşti, s-au învrednicit în chip tainic de o teologie contemplativă sau de cunoaşterea contemplativă a lui Dumnezeu" (Sfântului Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie, 10 Filocalia rom*, vol. III, p. 40). Cunoaşterea duhovnicească e un dar al Sfântului Duh care nu anulează puterile sufleteşti, ci solicită angajarea lor plenară în acest proces sinergic: "Căci tot darul dumnezeiesc are în noi ca putere sau dispoziție, un organ corespunzător şi capabil de el" (*Ibidem*, p. 325). Prin urmare cunoaşterea pe care o mijloceşte teologia constituie un dar al Sfântului Duh şi, în acelaşi timp, un rod al virtuții şi o misiune de

îndeplinit: "Cunoaşterea exactă a cuvintelor Duhului se descoperă numai celor vrednici de Duhul, celor care printr-o îndelungată cultivare a virtuţilor, curăţindu-şi mintea de patimi, primesc cunoaşterea celor dumnezeieşti" (*Ibidem*, p. 320).

După încheierea perioadei patristice, în Răsărit a urmat o perioadă de declin, timp în care teologia a fost înţeleasă în sens scolastic, doar ca discurs sau doctrină despre Dumnezeu. O revenire la sensul patristic al termenului de "teologie", de cunoaştere şi vedere prin har a lui Dumnezeu, va fi determinată de curentul iniţiat de Sfântul Simeon, Noul Teolog (949-1022). Prin tratatele, catehezele şi mai ales prin cunoscutele "Imne ale iubirii dumnezeieşti" (traduse de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae în volumul "Studii de Teologie Dogmatică", Craiova, 1990, partea a doua) el a luptat împotriva celor ce afirmau că "astăzi nu mai e posibilă experienţa duhovnicească a vederii slavei lui Dumnezeu, prin curăţire şi rugăciune", calificând această atitudine ca necredinţă şi erezie. Prin polemica sa cu mitropolitul Ştefan al Nicomidiei, Sfântul Simeon a demonstrat că cei ce îndrăznesc să facă teologie fără experienţa duhovnicească a realităţii dumnezeieşti teologhisite de ei, bazându-se exclusiv pe filozofie şi silogisme, fac o teologie pur speculativă, o teologie falsă. Practic, în epoca Sfântului Simeon Noul Teolog s-a ajuns în Răsărit la două tipuri de teologie, care intrau în conflict: o teologie scolastică, detaşată de viaţa duhovnicească, deşi formal ortodoxă şi conservatoare; o teologie duhovnicească, profetică, afirmând necesitatea vederii şi experierii realităţilor dumnezeieşti şi negând persoanelor, care nu posedau conştient pe Duhul Sfânt, dreptul de a vorbi altora despre Dumnezeu, deci de a teologhisi: "Pentru că cine nu experiază prezenţa harului dumnezeiesc în el este ca un cadavru, care nu simte haina pe el."

Un moment deosebit în Răsărit, în procesul de redefinire a teologiei ca mijloc de cunoaştere şi de vorbire despre Dumnezeu l-a constituit disputa dintre Sfântul Grigorie Palama († 1359) şi direcţia occidentalizantă a teologiei răsăritene de atunci, reprezentată de Achindin, Gregoras şi Varlaam. Adversarii Sfântului Grigorie Palama concepeau teologia ca pe un simplu discurs raţional despre Dumnezeu,

afirmând că Dumnezeu poate fi cunoscut în ființa Sa pe cale rațională, teză susținută de teologia catolică scolastică.

Pentru Sfântul Grigorie Palama termenul "teologie" trebuie utilizat în ambele sensuri, cunoscute și afirmate de Sfinții Părinți: cel de învățătură și discurs rațional și cel de cunoaștere "în duh" a realităților teologhisite, cunoașterea dobândită prin curățirea de patimi, smerita cugetare și rugăciunea minții. Împotriva lui Varlaam, care considera teologia rațională negativă drept culmea cunoașterii lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie afirmă: "Spui că nimic nu e mai înalt decât teologia prin negație dar altceva este vederea și altceva teologia (cuvântarea despre Dumnezeu), întrucât nu este același lucru a grăi ceva despre Dumnezeu și a dobândi și a vedea pe Dumnezeu. Teologia negativă este cuvânt dar vederile sunt mai presus de cuvânt și de raționament... Deci, întrucât și teologia prin negație este cuvânt (și raționament), vederea mai presus de cuvânt și de raționament este mai presus și de ea" (*Filocalia*, vol.7, p. 326-327).

Teologii adevărați sunt marii dascăli și Părinți ai Bisericii iar teolog prin excelență este Mântuitorul Iisus Hristos în calitatea Sa de Cuvânt al Tatălui, de Dumnezeu – Cuvântul care s-a întrupat. Care ne-a grăit și ne-a descoperit pe Dumnezeu. În acest mod desăvârșit numai Dumnezeu ne poate vorbi și descoperi ceva despre Sine.

Fără a minimaliza înțelesul teologiei ca discurs și elaborare silogistică a conținutului credinței în formule dogmatice, Biserica a conferit apelativul de "teolog" doar Sfinților Ioan Evanghelistul, Grigorie de Nazianz și Simeon Noul Teolog, deoarece aceștia au arătat că teologia desăvârșită este cea referitoare la Sfânta Treime și că ea stă în directă legătură cu viața duhovnicească, accentuând caracterul harismatic și profetic al teologiei. Calitatea lor de teologi prin excelență ai Bisericii decurge, prin urmare, din dubla lor calitate de apărători ai Treimii și de mărturisitori ai experienței lor duhovnicești. Prin acest apelativ, care le-a fost acordat, Biserica a urmărit să atragă atenția că nu se poate desprinde teologia de experiența duhovnicească, deoarece teologia este vedere și cunoaștere a lui Dumnezeu înainte de a fi cuvânt despre Dumnezeu, lucru uitat în diferite perioade istorice chiar

de unii teologi ortodocşi, care au cultivat teologia ca pe o ocupaţie, o profesie, o ştiinţă între alte ştiinţe.

Dezvoltarea teologiei ca ştiinţă şi separarea ei de viaţa spirituală începe în secolele XI-XII, mai ales în Universităţile din Apus, fapt ce a contribuit la slăbirea dimensiunii contemplative şi a caracterului harismatic al teologiei. Ca orice ştiinţă şi teologia are propriile ei principii şi metode de cercetare dar în acelaşi timp ea se deosebeşte fundamental de celelalte ştiinţe, întrucât nu este doar cuvânt şi cercetare ci şi cunoaştere duhovnicească a realităţilor teologhisite. Aşa se explică faptul că şi în spaţiul ortodox, sub influenţe greşite, prin teologie se înţelege, în mod curent, o ştiinţă între altele în cadrul Universităţii sau o anumită disciplină, ce îşi expune sistematic conţinutul propriu. În realitate, teologia este o ştiinţă bisericească, care nu se poate desprinde de viaţa duhovnicească, de viaţa Bisericii în plenitudinea ei, ca şi de filonul ei reveleat, care îi conferă caracterul unic între ştiinţele umane.

Din perspectiva spiritualităţii ortodoxe, teologia în sensul ei cel mai propriu, reprezintă calea cunoaşterii prin unire cu Dumnezeu, aşa cum mărturisesc teologi şi duhovnici reprezentativi ai Bisericii Ortodoxe Române. "Cred că cea mai profundă definiţie a teologiei este desăvârşita unire a omului cu Sfânta Treime, dar descrierea ei nu o pot face decât numai ce trăiesc în această unire." (Părintele Stăniloae, Protos. Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovniceşti*, vol. I, p. 176). "Cea mai înaltă teologie nu este a vorbi despre Dumnezeu, ci unirea cu Dumnezeu prin trăire, adică prin credinţa şi prin înfăptuirea poruncilor" (Părintele Cleopa, *ibidem*, p. 111). "Teologia este trăirea vieţii religioase în adâncime şi cunoştinţa izvorâtă din ea. Teologia este unirea cu Dumnezeu sau contemparea lui Dumnezeu. Cine poate spune unde este graniţa teologiei?" (Părintele Teofil Părăianu, *ibidem*, p. 507).

II. Al doilea termen al definiţiei disciplinei noastre este cel de "dogmatică". Acest termen a fost utilizat pentru prima dată de teologii protestanţi Pfaff şi Buddeus în sintagma "teologie dogmatică" ce datează din prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Apelativul de "dogmatică" provine de la conţinutul acestei discipline şi anume de la dogmele Bisericii, a căror expunere sistematică o cuprinde iar caracterul

specific al teologiei dogmatice în cadrul disciplinelor teologice este conferit de noțiunea de dogmă, de la care derivă dogmatica.

Denumirea de "dogmă" derivă de la termenul grecesc "δοκέω" al cărui înțeles a evoluat în antichitate de la "a părea" la "a considera", "a crede". Termenul "dogmă" îl întâlnim în antichitatea clasică, în Vechiul și în Noul Testament, la sfinții Părinți şi la scriitorii bisericeşti.

a. În antichitatea clasică termenul avea atât o semnificației juridică: hotărâre, decret, poruncă, cât şi una filosofică: principiu, învățătură filosofică, ce se bucura de o largă recunoaştere ca adevăr indiscutabil. În al doilea sens au fost numite dogme concepțiile lui Socrate, Platon, Pitagora sau ale stoicilor şi în general ale filosofilor. Dogme au fost numite şi credințele păgâne şi învățăturile ereticilor, din cauza pretențiilor lor de a cuprinde adevăruri indiscutabile.

b. În Vechiul şi în Noul Testament cuvântul "dogmă" este utilizat în sens juridic, de dispoziție obligatorie, poruncă, lege, aşa cum apare în Septuaginta (*Estera* 3, 9; 2 *Macabei* 10, 8). În Noul Testament termenul "dogmă" apare de cinci ori, cu următoarele sensuri: în două locuri, *Luca* 2, 1 şi *Faptele Apostolilor* 14, 7, cu înțeles de decret, lege, ordin imperial; în alte două locuri, *Coloseni* 2, 14 şi *Efeseni* 2, 5, definind prescripțiile legii mozaice; într-un singur loc, *Faptele Apostolilor* 14, 4, apropiat de înțelesul actual, referindu-se la deciziile Sinodului apostolic de la Ierusalim (anul 50): "Şi când treceau prin cetăți, le învățau să păzească *hotărârile* (învățăturile) rânduite de apostolii şi de preoții din Ierusalim". Aşadar în acest ultim loc termenul "dogmă" îl aflăm în sensul de decizie sau hotărâre sinodală dată de autoritatea bisericească, hotărâre care obligă pe toți credincioşii, întrucât dogma respectivă este un adevăr descoperit de Dumnezeu şi formulat de Biserică în vederea mântuirii.

c. La Sfinții Părinți şi scriitorii bisericești, termenul de "dogmă" indică învățăturile de credință fundamentale ale creștinismului, care sunt revelate de Dumnezeu şi propuse de Biserică. Astfel, Sfântul Ignatie Teoforul vorbeşte despre "dogmele Domnului" (*Epistola către magnesieni* 13, 1) Didahia Apostolilor se referă la "dogmele Evangheliei" (*Didahia*, 11, 1) iar Sfântul Ioan Gură de Aur la "dogmele

Bisericii". Sfântul Vasile cel Mare afirmă că învăţătura Bisericii cuprinde *dogme* (dogmata) adică doctrine predate prin tradiţia tainică şi *propoveduiri* (kerigmata), adică învăţături transmise prin proclamarea publică şi prin cult: "Printre dogmele şi propoveduirile păstrate în Biserică, pe unele le avem din învăţătura scrisă şi pe altele le-am cules, transmise în mod tainic, din tradiţia apostolică: toate au aceeaşi forţă în ce priveşte credinţa"... (*Despre Duhul Sfânt*, XXVII, 66).

Sfântul Chiril al Ierusalimului consideră că esenţa creştinismului constă din dogme evlavioase şi fapte bune. Acestea trebuie ţinute împreună "căci ce folos să ştii bine dogmele despre Dumnezeu şi să trăieşti în chip ruşinos?" (*Cateheza*, IV, 2). La rândul său, Sfântul Grigorie de Nazianz îndeamnă pe cei botezaţi "să-şi zidească viaţa pe temelia dogmelor", arătând importanţa credinţei corecte pentru dreapta vieţuire. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, învăţătura despre Sfânta Treime reprezintă „dogma credinţei".

La început Sfinţii Părinţi întrebuinţau denumirea de dogme nu numai pentru adevărurile de credinţă teoretice revelate, ci şi pentru întreaga învăţătură creştină, inclusiv cea morală. Acest sens general al dogmei este părăsit în secolul al IV-lea, denumirea de "dogmă" fiind rezervată doar învăţăturilor teoretice de credinţă, descoperite de Dumnezeu Bisericii. Învăţătura morală, ca şi cea disciplinară, va fi cuprinsă în canoane.

Apelativul de dogme "bisericeşti" se fundamentează pe faptul că numai Biserica are dreptul şi datoria de a formula şi predica învăţătura revelată de Mântuitorul Hristos, aşa cum ne-au transmis-o Sfinţii Apostoli şi Sfinţii Părinţi urmând să apere adevărul descoperit de răstălmăciri şi pe credincioşi de rătăciri. De aici rezultă că dogma constituie un adevăr de credinţă teoretic, descoperit de Dumnezeu, privind planul de mântuire şi de îndumnezeire a lumii în Hristos, adevăr care este formulat şi propoveduit de Biserică în scopul mântuirii oamenilor.

III. Cel de-al treilea termen din definiţia disciplinei este cel de "simbolică". Acesta derivă de la cuvântul "simbol", care provine din limba greacă, în antichitate având înţelesul de semn convenţional şi de semn distinctiv. În creştinism noţiunea de simbol a fost utilizată

frecvent, în special cu următoarele trei sensuri: simbol distinctiv sau de recunoaştere, simbol de evocare, rezumat concentrat al învăţăturii de credinţă. În ultimul înţeles este folosit pentru prima dată de către Sfântul Ciprian (*Epistola ad magnum*), care defineşte simbolul "mărturisirea, formula sau simbolul de credinţă". Acest sens al cuvântului "simbol" va deveni predominant în Biserica creştină, înţelesul dogmatic fiind cel de rezumat concentrat al principalelor adevăruri de credinţă. (Pr. prof. Ioan Ică, *Curs de teologie dogmatică*, ms, p. 29). Astăzi prin simboalele de credinţă înţelegem: simbolul (zis) apostolic, cel niceo-constantinopolitan şi cel (zis) atanasian.

Atât în Apus cât şi în Răsărit, au apărut după Schisma cea Mare şi mai ales după Reformă, numeroase Mărturisiri de credinţă, numite de către teologii protestanţi "Cărţi simbolice", întrucât ele defineau specificul confesional doctrinar al unei Biserici creştine. Ele deţin până astăzi, pe lângă importanţa istorică şi una dogmatică, deoarece precizează diferenţele confesionale.

În învăţământul teologic occidental actual, disciplina Teologie simbolică este denumită "Teologia comparată a confesiunilor" sau "Ştiinţa confesiunilor". În Biserica Ortodoxă, cea mai cunoscută lucrare este "Simbolica" lui Hristu Andrutos (1901), tradusă în limba română de prof. Justin Moisescu (1952).

În manualele de dogmatică, atât cele universitare (1958, 1978) cât şi cele seminariale (1958, 1990, 1996), utilizate în învăţământul teologic românesc, cele două discipline, teologia dogmatică şi teologia simbolică sunt unite; a rezultat de aici o prezentare echilibrată şi concomitentă a dogmelor bisericeşti, aşa cum sunt înţelese şi explicate în Ortodoxie, Romano-Catolicism şi Protestantism (cu cele două ramuri istorice, luteranism şi calvinism).

Menţionăm că dogmatiştii ortodocşi au aprecieri diferite doar în privinţa ponderii care trebuie acordată dimensiunii simbolice, în contextul dialogului ecumenic actual.

IV. Al patrulea termen care intră în componenţa definiţiei disciplinei îl reprezintă cel de "ortodoxă". El provine din limba greacă (adv. orthos = drept şi verbul dokeo = a crede) şi a fost însuşit de

Biserica şi teologia răsăriteană, ca fiind cel care îi defineşte cel mai bine identitatea şi specificul doctrinar. În timp ce Apusul creştin a ţinut să se definească în raport cu extinderea sa spaţială (catolicitate) sau de iniţiatorii mişcărilor de reformă (luteranism, calvinism etc.), Răsăritul s-a caracterizat dintotdeauna prin efortul şi consecvenţa cu care a păstrat în modul cel mai fidel acurateţea învăţăturilor de credinţă, fundamentate pe Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie şi experimentate în Biserică. Teologia ortodoxă în general şi teologia dogmatică în special se consideră continuatoarea, în literă şi în duh, a teologiei patristice şi bizantine, păstrând o puternică dimensiune eclezială şi una mistico-ascetică, ceea ce îi conferă calitatea de teologie a experienţei. Prin ancorarea constantă în experienţa eclezială, teologia ortodoxă evită influenţele secularizante ale culturii şi civilizaţiei moderniste, iar prin dimensiunea pastoral – misionară şi comunitară evită pietismul individualist al sectelor.

Pe de altă parte teologia dogmatică trebuie să ţină seama de contextul cultural al epocii, în aşa fel încât conţinutul mesajului său, să poată fi înţeles şi trăit de către credincioşi. Precizarea pe care Părintele Stăniloae o face cu privire la modul în care trebuie utilizată teologia patristică este extrem de preţioasă şi necesară: "Ne-am silit să înţelegem învăţătura Bisericii în spiritul Părinţilor dar, în acelaşi timp să o înţelegem aşa cum credem că ar fi înţeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracţie de timpul nostru, aşa cum n-au făcut de al lor" (*T.D.O.*, vol. 1, Prefaţă, p. 6). Doar aşa Dogmatica ortodoxă este permanent actuală şi contemporană, ca slujire în Biserică şi pentru Biserică, rezistând tendinţelor intelectualiste sau fundamentaliste, care pot apărea în orice epocă.

Raportul dintre teologia dogmatică şi simbolică şi celelalte discipline teologice

În ansamblul disciplinelor teologice, Teologia Dogmatică şi Simbolică ocupă un loc central, deoarece ea este o expunere integrală şi sistematică a doctrinei ortodoxe, absolut necesară pentru mântuire şi de care trebuie să ţină seama orice teolog în cercetarea sa. Ansamblul

doctrinar al Bisericii Ortodoxe orientează celelalte discipline teologice, tot aşa cum în spaţiul protestant, exegeza biblică este determinantă.

a. Teologia Dogmatică se află într-o relaţie strânsă în primul rând cu celelalte discipline ale teologiei sistematice: Morala, Spiritualitatea sau Mistica, Apologetica sau Teologia Fundamentală, Istoria Dogmelor, Misiologia, Istoria şi filosofia religiilor.

Morala şi Spiritualitatea sau Mistica Ortodoxă sunt cele mai apropiate discipline teologice de Dogmatică, ele fiind iniţial unite, doar ulterior separându-se din motive metodologice. Cele mai înalte adevăruri de credinţă se cer experiate de membrii Bisericii, adică transpuse în viaţă, potrivit principiilor şi metodelor ascetico-mistice şi ale moralei creştine. Cuvântul Mântuitorului: "Nu tot cel ce zice Doamne, Doamne, va intra în împărăţia cerurilor, ci cel care face voia Tatălui Meu, Celui din ceruri." (Matei 7, 25) Spiritualitea constituie în fond finalitatea Dogmaticii, adică experierea lui Dumnezeu.

Apologetica sau Teologia fundamentală, prin metoda ei specifică de a apăra adevărurile fundamentale ale religiei creştine pe baza argumentelor oferite de Revelaţia naturală şi de raţiune, constituie o pregătire necesară în vederea aprofundării dogmatice a Revelaţiei supranaturale. Dogmatica are nevoie de Apologetică pentru a intra în dialog cu ştiinţa, arta, cultura şi filosofia fiecărei epoci istorice pentru ca mesajul evanghelic să devină accesibil, atât celor din interiorul Bisericii, cât şi celor din afara ei.

Istoria dogmelor serveşte ca punct de pornire pentru cunoaşterea dogmatică, descoperind contextul în care Biserica a sistematizat învăţătura de credinţă, precum şi efortul ei constant de a păstra Revelaţia divină, în afara influenţelor nefaste ale ereticilor din toate veacurile şi locurile.

Misiologia apără adevărul de credinţă în faţa răstălmăcirilor sectante şi de aceea nu se poate dispensa de Dogmatică; la rândul său aceasta din urmă constituie ghidul şi fundamentul Misiologiei.

Istoria şi filosofia religiilor, prin analogie cu Simbolica, prezintă specificul celorlalte religii, cunoscute de istorie, reliefând superioritatea şi unicitatea creştinismului, promovând în acelaşi timp respectul între religii şi culturi, ceea ce este propriu religiei noastre.

b. Disciplinele biblice care studiază nemijlocit Revelaţia supranaturală cuprinsă în Sfânta Scriptură oferă Dogmaticii materia de cercetat şi sistematizat; de aceea este indispensabil ca fiecare dogmă să fie fundamentată pe datul revelat, să fie situată pe solul sigur şi fertil al Cuvântului lui Dumnezeu, consemnat prin inspiraţia Duhului Sfânt. După modelul Sfinţilor Părinţi, în opera de dogmatizare trebuie să se ţină seama atât de o corectă exegeză a cuvintelor Scripturii, cât şi de o înţelegere duhovnicească a actelor şi faptelor prin care Hristos Şi-a arătat dumnezeirea Sa dar şi umanitatea asumată şi transfigurată. La rândul lor, disciplinele biblice trebuie să rămână în strânsă relaţie cu Dogmatica, pentru ca exegeza să rămână fidelă tradiţiei patristice, normativă în Biserica Ortodoxă.

c. Disciplinele teologice istorice, Istoria Bisericească Universală, Patrologia, Bizantinologia şi Istoria Bisericii Ortodoxe Române au, în general, un rol de discipline auxiliare ale Teologiei Dogmatice, ele atestând cu date şi fapte lucrarea Bisericii de formulare a credinţei, în mod sinodal, cu asistenţa Duhului Sfânt şi prin contribuţia decisivă a Părinţilor şi Scriitorilor bisericeşti. Aceste discipline oferă cadrul temporal şi spaţial în care s-a desfăşurat viaţa bisericească a Ortodoxiei, dar şi a întregii Creştinătăţi, un loc special ocupându-l Ortodoxia românească, de la origini şi până astăzi. Ca şi disciplinele exegetice, cele istorice trebuie să-şi canalizeze cercetările, în acord cu doctrina Bisericii Ortodoxe, în slujba căreia se află.

d. Disciplinele teologice practice sunt extrem de apropiate de Dogmatică. În ceea ce priveşte Liturgica, se constată că slujbele bisericeşti nu sunt altceva decât principiile dogmatice transpuse în viaţă sau, în alţi termeni, o dogmatică doxologică (Pr. Prof. Ioan Ică, *op.cit.*, p. 36). Prin cult se actualizează istoria mântuirii, împlinită în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, participanţii la el mărturisind în nenumărate rânduri dreapta credinţă (Sfânta Liturghie, Botez etc.). Menţionăm că în sec. al XX-lea, aproape toţi marii dogmatişti ai Ortodoxiei s-au preocupat de relaţia dintre dogmă şi cult, unii dintre ei, ca Părintele Stăniloae, elaborând o interpretare dogmatică a Sfintei Liturghii (*Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Craiova, 1986).

Omiletica şi Catehetica dezvoltă principiile şi metodele prin care se va propovădui adevărul de credinţă, ca şi principiile morale ale vieţii creştine. Consistenţa predicii şi a catehezei este dată de tălmăcirea corectă a dogmelor şi învăţăturilor Bisericii, credinciosul având nevoie permanent de fundamentarea credinţei sale, de ancorarea ei în solul sigur al Revelaţiei divine.

La rândul lor Pastorala şi Dreptul bisericesc sunt legate de Dogmatică, prima oferind preotului mijloacele de a îndruma pe credincioşi pe calea dreptei credinţe şi a dreptei vieţuiri, cea de-a doua indicând normele de conducere şi cele de convieţuire din Biserica Ortodoxă, care au la bază dogmele şi canoanele Bisericii.

Nu în ultimul rând Muzica bisericească stă în relaţie strânsă cu Teologia Dogmatică, în special prin intermediul Liturgicii, toate cântările bisericeşti având un rol pedagogic şi mărturisitor al dreptei credinţe. Se recunoaşte astăzi de către eterodocşi că în nici un alt cult creştin nu se întâlneşte un atât de bogat conţinut dogmatic ca în cel ortodox.

Dacă ţinem seama, cum s-a afirmat mai sus, că toate celelalte discipline teologice se bazează pe adevărurile de credinţă susţinute de Dogmatică, atunci se poate considera, pe drept cuvânt, că Dogmatica reprezintă coloana vertebrală a teologiei ortodoxe (Pr. prof. G. Remete, *Dogmatica ortodoxă*, ed. III, Alba-Iulia, 2000, p. 20). Dar ceea ce trebuie astăzi afirmat, cu necesitate, este interdependenţa dintre disciplinele teologice, modul unitar şi coerent în care ele trebuie predate şi învăţate, viziunea unică pe care ele trebuie s-o ofere celui care se iniţiază în tainele teologiei ortodoxe.

Metoda Teologiei Dogmatice

Metoda Teologiei Dogmatice ca ştiinţă şi cunoaştere a lui Dumnezeu este determinată de scopul ei specific: expunerea sistematică a dogmelor care privesc planul de mântuire a lumii de către Dumnezeu – Sfânta Treime. Teologia în general şi Dogmatica în mod special reprezintă atât un efort uman de cercetare a Revelaţiei divine, cât şi iluminare de către Dumnezeu a subiectului uman care cercetează. Afirmaţia apologetului grec Atenagora: "trebuie să fim învăţaţi de

către Dumnezeu pentru a putea vorbi despre Dumnezeu", explică motivul pentru care teologul e cel care caută să cuprindă, să înțeleagă, dar şi cel care este cuprins şi pătruns de Dumnezeu (de Duhul Sfânt), pentru că numai prin El putem descoperi bogăția cunoștinței lui Dumnezeu. Prin Sfântul Duh teologul vede dincolo de învelişul cuvintelor Scripturii, bogăția Tainelor dumnezeieşti, pe care cuvintele Scripturii le indică dar le şi acoperă. Tot prin Sfântul Duh teologul contemplă, vede bogăția Tainelor, rațiunea şi tainele tuturor lucrurilor aşa cum sunt ele în gândul lui Dumnezeu şi tot prin El descoperă sensurile infinite şi inepuizabile ale dogmelor (Pr. prof. Ioan Ică, *op.cit.*, p. 39).

Există diferențe fundamentale de metodă între teologia ortodoxă, cea romano-catolică şi cea protestantă. În teologiile protestante, căci nu există o singură teologie în Protestantism, metoda tradițională ia ca punct de pornire exegeza individuală a Bibliei şi experiența comunității locale, expusă într-un limbaj secularizat, dependent de un curent filosofic sau altul. Specificul metodei romano-catolice rezidă în efortul de conceptualizare sau raționalizare a misterului divin, exprimat într-o manieră intelectualistă şi neduhovnicească şi concretizat într-o înlănțuire de silogisme.

Dogmatica Ortodoxă, în expunerea şi analizarea învățăturii de credință nu se limitează nici la enunțarea a numeroase texte biblice în jurul unei idei teologice, cum se întâmplă în cazul teologilor protestanți "biblicişti", nici la demonstrarea interminabilă, după modelul dialecticii antice, a unei propoziții ce cuprinde un adevăr dogmatic, cum au procedat, în catolicism, teologii scolastici. Metoda tradițională ortodoxă de a dogmatiza constă în expunerea sistematică şi organică a dogmelor, însoțită de fundamentarea solidă pe datele Revelației supranaturale, în manieră patristică şi filocalică, ancorată în misiunea actuală a Bisericii.

Ca ştiință, învățătură şi discurs elaborat despre Dumnezeu, pe baza Revelației, Teologia Dogmatică utilizează o metodă pozitivă de cercetare şi expunere ştiințifică a doctrinei, aşa cum s-a descoperit de către Mântuitorul Iisus Hristos şi cum s-a formulat şi s-a trăit de pleroma Bisericii. Ea nu urmăreşte să justifice pozitiv sau logic necesar dogmele ca axiome matematice, ci să le justifice negativ, apărându-le

de erezii; ea nu expune dogmele ca pe nişte adevăruri abstracte, ci ca nişte adevăruri dumnezeieşti, care deşi, paradoxal, sunt supraraţionale în ele însele, ele sunt adevăruri existenţiale, descoperite de Dumnezeu în vederea mântuirii şi îndumnezeirii noastre (*ibidem*, p. 40).

În opinia Părintelui Stăniloae, Teologia Dogmatică are ca scop în calitate de slujire bisericească explicarea şi aprofundarea necontenită a conţinutului infinit al dogmelor sau a planului de mântuire şi îndumnezeire a omului. În acest sens ea trebuie să fie: apostolică, tradiţională, ancorată ferm în Tradiţia apostolică, contemporană cu fiecare epocă şi profetic-eshatologică (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 107; în continuare va apărea sub forma T.D.O.). Ea are o întreită orientare (trecut, prezent şi viitor) şi trebuie să manifeste o întreită fidelitate şi responsabilitate: faţă de Tradiţia apostolică; faţă de generaţia actuală de credincioşi; faţă de viitorul eshatologic al lumii, îndrumându-i pe credincioşi spre desăvârşirea împlinirilor în Împărăţia lui Dumnezeu (*ibidem*, p. 108).

O diferenţă metodologică fundamentală între Dogmatica ortodoxă şi Dogmaticile eterodoxe este aceea că în timp ce toate celelalte teologii creştine încearcă să adapteze Revelaţia divină la puterea de înţelegere a minţii umane, motiv pentru care catolicii şi protestanţii au suprimat sau au adăugat învăţături de credinţă la tezaurul revelat, Teologia Dogmatică Ortodoxă învaţă că trebuie să adaptăm mintea noastră la Revelaţia divină. În acest sens trebuie înţeleasă afirmaţia mitropolitului Filaret al Moscovei (sec. al XIX-lea): "Nici una dintre învăţăturile lui Dumnezeu, nici cea mai tainică nu trebuie să ne pară străină sau cu totul transcendentă, ci, cu toată smerenia, trebuie să adaptăm mintea noastră la contemplarea lucrurilor dumnezeieşti".

În timp ce protestanţii şi catolicii au transformat teologia într-un domeniu de speculaţie abstractă şi filosofică, Biserica Ortodoxă consideră că învăţătura creştină conduce la experienţă şi la transformarea minţii şi a inimii credinciosului, prin puterea Duhului Sfânt. Teologia Dogmatică nu este numai ştiinţă şi speculaţie ci viaţă, trăire şi experienţă în puterea Duhului Sfânt, Care S-a pogorât la Cincizecime şi lucrează în Biserică, nedespărţit de Mântuitorul Iisus Hristos (Pr. prof. Dumitru Popescu, *Curs de Teologie Dogmatică*, mss. 1991, vol. I, p. 6).

Teologia Dogmatică îşi propune, aşadar, să prezinte într-un mod clar şi coerent adevărul dumnezeicsc revelat, delimitându-l de învăţătura eronată a ereticilor şi eterodocşilor, cu scopul declarat de a evita răstălmăcirile, inovaţiile sau omisiunile în materie de doctrină. Ca şi celelalte discipline teologice, ea are un caracter eclezial, fiind în mod fundamental o slujire a Bisericii Ortodoxe.

Împărţiri ale Teologiei Dogmatice

De-a lungul secolelor, această disciplină a cunoscut mai multe moduri de sistematizare a conţinutului, diferitele împărţiri având drept criteriu o dogmă centrală , în jurul căreia gravitează toate celelalte. Dacă în sistemele doctrinare eterodoxe poate fi adoptat principiul hristocentric, cel soteriocentric sau eclesiocentric, în dogmaticile ortodoxe centrul îl constituie dogma Sfintei Treimi, aşadar principiul teocentric sau triadocentric. Prezentăm în continuare câteva din împărţirile pe care le-a cunoscut Teologia Dogmatică şi pe iniţiatorii acestor sisteme doctrinare:

1. Cea mai veche împărţire a Dogmaticii Ortodoxe se datorează lui Mitrofan Critopulos (†1639), autorul unei "Mărturisiri de credinţă":

a. Teologia simplă sau pură, despre Dumnezeu în Sine, Unul în fiinţă şi întreit în Persoane şi despre raportul Său cu creaţia în general.

b. Teologia iconomică, despre iconomia mântuirii noastre în Hristos, Sfintele Taine, Harul mântuitor, Biserica, Eshatologia.

Această teologie a fost preluată de teologul rus Macarie Bulgacov şi de teologii greci Ioan Mesoloras şi Ioan Karmiris.

2. Teologul rus Teofan Procopovici (†1770), împarte Dogmatica astfel:

a. De Deo intra (Despre Dumnezeu în Sine), cu două capitole: Despre Dumnezeu Unul în fiinţă şi întreit în persoane şi Despre lucrările Sale;

b. De Deo extra (Despre Dumnezeu în afară), cu trei capitole: Dumnezeu Creatorul şi proniatorul, Dumnezeu Mântuitorul şi Dumnezeu Desăvârşitorul. Această împărţire influenţată de teologia romano-catolică, a fost preluată de Silvestru de Canev, precum şi de teologii români din secolul al XIX-lea, Alexiu Comoraşan şi Iosif Olariu.

3. La începutul secolului al XX-lea, teologul, ulterior ajuns mitropolit, Ioan Mihălcescu, împarte Dogmatica în două părţi:

a. Dogmatica generală, filosofică sau principială, care este identică cu Teologia Fundamentală şi în care abordează următoarele teme: religia creştină, Revelaţia dumnezeiască şi dovedirea existenţei lui Dumnezeu.

b. Dogmatica specială, divizată în şapte capitole: Dumnezeu unul în fiinţă; Dumnezeu întreit în persoane, Dumnezeu Creatorul, Dumne-zeu Proniatorul, Dumnezeu Mântuitorul, Dumnezeu Sfinţitorul şi Dumnezeu Judecătorul.

4. Tot în două părţi a fost divizată materia manualului de Teologie Dogmatică şi Simbolică, în două volume, din anul 1958:

a. Teologia Dogmatică generală sau principială şi simbolică, ce cuprinde o introducere generală, izvoarele teologiei dogmatice şi simbolice şi călăuzele teologiei dogmatice şi simbolice.

b. Teologia Dogmatică specială şi simbolică, având aceleaşi capitole ca şi manualul lui Ioan Mihălcescu, dar mai multe subdiviziuni. Autorii acestui manual sunt: prof. Nicolae Chiţescu, pr. prof. Isidor Todoran, pr. prof. Ioan Petreuţă şi pr. prof. Dumitru Stăniloae, ultimul fiind omis de cenzură din caseta redacţională.

5. Teologul grec Hristu Andruţos împarte opera sa, "Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene" (tradusă în limba română în 1930 de pr. prof. Dumitru Stăniloae) în două părţi:

a. Premisele mântuirii în Hristos: Teologia, Treimea, Pronia, creaţia, lumea văzută şi nevăzută, omul, păcatul strămoşesc.

b. Mântuirea în Hristos: Hristologia (Persoana şi opera lui Hristos), Însuşirea mântuirii (Har, Taine, Biserica) şi Desăvârşirea mântuirii (Eshatologia).

6. Dacă Hristu Andrutos punea accentul în special pe dogma despre mântuire şi pe cea despre Biserică, un alt teolog grec, din secolul al XX-lea, P. Trembelas, împarte Dogmatica în şapte părţi, având în centru ideea împărăţiei lui Dumnezeu, urmărind să evidenţieze dimensiunea biblică a adevărului revelat de Dumnezeu şi dogmatizat de către Biserică.

a. Dumnezeu Unul Întreit: Împăratul Cel Prea Înalt Care a conceput mai înainte de veci, în sfatul Său veşnic, întemeierea împărăţiei cerurilor.

b. Dumnezeu Creatorul şi Proniatorul în timp a realizării planului Său veşnic despre împărăţia cerurilor.

c. Omul ca cetăţean al acestei împărăţii, din care a căzut prin păcat.

d. Iisus Hristos, Întemeietorul împărăţiei pe pământ (hristologie).

e. Lucrarea de introducere şi încorporare a oamenilor în împărăţia lui Dumnezeu (însuşirea răscumpărării).

f. Tainele ca mijloace ale harului de încorporare a noastră în împărăţia cerurilor.

g. Eshatologia sau desăvârşirea împărăţiei lui Dumnezeu.

În esenţa ei, această dogmatică este triadocentrică, deoarece Împărăţia cerurilor este în fond Împărăţia Prea Sfintei Treimi.

7. Cel mai mare dogmatist român, Pr. prof. Dumitru Stăniloae (†1993) a elaborat un tratat de Teologie Dogmatică Ortodoxă (1978) în trei volume, având un dublu principiu central: triadocentric şi hristocentric. Dogmatica sa monumentală este structurată pe şase părţi, precedată de o introducere în care tratează despre Revelaţia dumnezeiască şi fructificarea ei în Biserică, despre dogme în general şi despre teologie.

Cele şase părţi sunt grupate câte două, în cele trei volume:

- volumul I

a. Învăţătura creştină ortodoxă despre Dumnezeu.

b. Lumea, operă a iubirii lui Dumnezeu destinată îndumnezeirii.

- volumul II

c. Persoana lui Iisus Hristos şi opera Lui mântuitoare săvârşită în umanitatea asumată de El.

d. Opera de mântuire a lui Hristos în desfăşurare (Despre Biserică şi despre însuşirea personală a mântuirii).

- volumul III

e. Despre Sfintele Taine.

f. Eshatologia sau viaţa viitoare

Cursul de faţă, ţinând seama atât de consideraţii metodologice cât şi de tradiţia teologiei româneşti, este împărţit în două secţiuni:

I. Partea general – introductivă, în care sunt expuse istoricul şi obiectul disciplinei, izvoarele şi călăuzele Teologiei Dogmatice, precum şi date esenţiale despre dogmaticile Bisericilor şi Confesiunilor eterodoxe.

II. Partea specială sau Dogmatica propriu-zisă, unită cu Simbolica, care cuprinde expunerea sistematică a dogmelor şi învăţăturilor de credinţă ale Bisericii Ortodoxe cu menţionarea principalelor diferenţe interconfesionale.

Bibliografie

1. *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, manual pentru Institutele Teologice, vol. I, Bucureşti, 1958 (în continuare va apărea sub forma T.D.S.);

2. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Curs de Teologie Dogmatică*, ms. vol. I, Bucureşti, 1991;

3. Pr. prof. Ioan Ică, *Curs de Teologie Fundamentală şi Dogmatică*, Cluj, 1996, ms;

4. Pr. prof. Ioan Bria, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă*, Bucureşti, 1980 (în continuare va apărea sub forma D.T.O.);

Secţiunea I
Partea general – introductivă a Dogmaticii Ortodoxe

I. ISTORIA TEOLOGIEI DOGMATICE ŞI SIMBOLICE ORTODOXE

Disciplina Teologie Dogmatică şi Simbolică, aşa cum se prezintă ea astăzi, a cunoscut în istorie mai multe etape de dezvoltare. Menţionăm de la început existenţa unor diferenţe de etapizare între Bisericile şi Confesiunile creştine şi uneori chiar în sânul aceleiaşi Biserici.

Dacă teologia greacă împarte istoria Dogmaticii în două perioade: de la origini şi până la Sfântul Ioan Damaschinul şi de la el până astăzi, teologia românească şi cea rusească împart această istorie în trei etape: de la Părinţii Apostolici la sfârşitul epocii patristice (Sfântul Ioan Damaschinul †749); de la Sfântul Ioan Damaschinul până la Mărturisirea de credinţă a mitropolitului Petru Movilă (1642); de la această Mărturisire şi până în zilele noastre (*Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol. I, 1958, p. 23-46).

Prima perioadă.
De la Părinţii Apostolici până la Sfântul Ioan Damaschinul

Primele elemente de doctrină creştină, de factură apostolică le întâlnim la Părinţii Apostolici, adică la ucenicii direcţi ai Sfinţilor Apostoli ca de exemplu în Epistolele Sfântului Ignatie Teoforul (elemente ecleziologice şi trinitare), Sfântului Clement Romanul, etc. (a se vedea vol. I din colecţia P.S.B.). Un pas mai departe l-au făcut apologeţii creştini de limbă greacă şi limbă latină, cum ar fi Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful (secolul al II-lea), din operele cărora nu lipsesc însă impreciziile şi erorile doctrinare.

Cel dintâi teolog răsăritean în înţelesul de astăzi, care încearcă o sistematizare a credinţei creştine este conducătorul Şcolii Teologice din Alexandria (Egipt), Clement Alexandrinul (†220). În lucrările sale "Protrepticul", "Stromatele" şi "Pedagogul", el manifestă o atitudine

favorabilă utilizării filosofiei în formularea și explicarea învățăturii de credință, mergând pe linia Sfântului Iustin Martirul și Filosoful.

Prima lucrare cu caracter dogmatic îi aparține însă lui Origen (†254) și se intitulează "Peri arhon" (Despre principii). Pe lângă unele contribuții pozitive ale acestei opere reținem existența unor erori dogmatice, ce vor fi sancționate mai târziu, la Sinodul V Ecumenic.

Sfântul Atanasie cel Mare († 373) deschide șirul marilor Părinți ai Bisericii care au contribuit la sistematizarea în dogme a învățăturii de credință. Principala operă dogmatică este considerată "Trei cuvinte împotriva arienilor", în care apără deofiintimea Fiului cu Tatăl, în Sfânta Treime , el fiind cel care a impus acest termen în Crez la Sinodul I Ecumenic (325). Un caracter dogmatico – apologetic au alte două opere ale sale, "Cuvânt împotriva elinilor" și "Cuvânt despre întruparea Cuvântului", ultima aducându-i apelativul de "doctorul Întrupării" (a se vedea vol. 15 din P.S.B.).

Sfântul Vasile cel Mare († 379) a apărat dumnezeirea Sfântului Duh, așa cum Sfântul Atanasie apărase dumnezeirea Fiului. Principala operă dogmatică a sa este "Despre Sfântul Duh, către Amfilohie" (traducere în vol. 12 din P.S.B.).

Sfântul Grigorie de Nyssa († 394) ne-a lăsat: "Marea cuvântare catehetică", "Despre viața lui Moise" (P.S.B. vol. 29), "Împotriva lui Eunomie".

Sfântul Grigorie de Nazians († 390) este autorul celor "Cinci cuvântări teologice", în care aduce o contribuție substanțială la precizarea dogmei trinitare.

Sfântul Chiril al Ierusalimului († 386) este autorul celor 23 de "Cateheze" și al celor cinci "Cateheze mistagogice", în care întâlnim elemente doctrinare eclesiologice și sacramentale.

Sfântul Chiril al Alexandriei († 444) a adus o contribuție hotărâtoare la elaborarea dogmei hristologice, prin respingerea ereziei nestoriene în lucrările: "Contra lui Nestorie" și "Cele 12 Anatematisme". O altă lucrare importantă a sa este "Despre închinarea în Duh și adevăr" (vol. 38 din P.S.B.).

Sfântul Dionisie Areopagitul este autorul lucrărilor: "Despre numele divine", "Teologia mistică", "Ierarhia cerească și ierarhia bisericească".

Leonțiu de Bizanț († 542) a introdus în hristologie termenul de "enipostaziere" şi a scris "Trei cărți împotriva nestorienilor şi eutihienilor".

Sfântul Maxim Mărturisitorul († 662) a adus contribuții substanțiale în domeniul hristologiei şi în cel al cosmologiei prin operele sale, din care menționăm: "Capete despre dragoste", "Capete teologice", "Răspunsuri către Talasie" (Filocalia, vol. II şi III), "Ambigua", "Epistole şi scrieri", (P.S.B., vol. 80 şi 81).

Sfântul Ioan Damaschin, care încheie perioada patristică, a elaborat o sinteză a doctrinei ortodoxe, intitulată "Expunerea exactă a credinței ortodoxe", ceea ce i-a conferit apelativul de "Părintele Dogmaticii creştine". ("Dogmatica" sa a fost tradusă în limba română de Pr. prof. Dumitru Fecioru).

Dintre Părinții şi scriitorii bisericeşti apuseni, care au contribuit la dezvoltarea Teologiei Dogmatice menționăm:

Sfântul Irineu de Lugdunum († 202) a scris "Demonstrația propovăduirii evanghelice" (tradusă în limba română de prof. Remus Rus) şi "Adversus haeresis", fiind creatorul teoriei recapitulației (aspectul recapitulativ al mântuirii).

Tertulian († 220) cu opera "De prescriptione haereticorum" a întrebuințat pentru prima dată termenii "trinitas" şi "persona", pentru dogma Sfintei Treimi.

Sfântul Ciprian al Cataginei († 258), autor al primei opere cu caracter eclesiologic: "Despre unitatea Bisericii". Accentul este pus în această operă pe aspectul vizibil al Bisericii, care va rămâne predominant în teologia romano-catolică.

Fericitul Augustin († 430) comparabil cu Origen, deschizător de drumuri, dar supus erorilor dogmatice, datorită influențelor filosofiei platonice şi altor curente. Ne-a lăsat "De Trinitate", "De doctrina christiana", "De civitate Dei", "Confessiones" etc.

Sfântul Ambrozie al Milanului (†397) mentor al Fericitului Augustin are o gândire teologică apropiată de Părinții răsăriteni, dar înclină spre inovația lui "Filioque", pe care o va prelua de la Fericitul Augustin întreaga teologie apuseană, până astăzi.

Perioada a doua.

De la Sfântul Ioan Damaschin până la Mărturisirea lui Petru Movilă

Dată fiind apariția Schismei din 1054, vom urmări dezvoltarea Dogmaticii doar în Răsărit, istoria Dogmaticii catolice fiind tratată ulterior.

Operele teologie elaborate în această perioadă sunt, cu puține excepții, mai puțin originale, rămânând însă fidele celor patristice. Menționăm că autori mai însemnați: Teodor Studitul (†826) autor al Tratatelor despre Sfintele Icoane. Eutimie Zigabenul (secolul al XII-lea) cu "Panoplia dogmatică a credinței ortodoxe"; Niceta Acominatul (†1206) cu "Tezaurul ortodoxiei"; Sfântul Simeon Noul Teolog (†1022), autor al "Imnelor iubirii dumnezeiești" (traduse în limba română de părintele Stăniloae, în volumul "Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă", 1991).

Un loc special îl ocupă Sfântul Grigorie Palama (†1359), cel mai strălucit exponent al spiritualității isihaste, care a dezvoltat și sistematizat teologia energiilor necreate sau a harului dumnezeiesc, afirmând în fața atacurilor reprezentanților teologiei apusene, distincția dintre ființa și lucrările (energiile) divine. Principalele sale scrieri s-au tradus în limba română: "Despre sfânta lumină", "Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare", "Tomul aghioritic" (Filocalia vol. VII). Părintele Stăniloae, autor al "Vieții și învățăturii Sfântului Grigorie Palama" (Sibiu, 1938; ed. a doua, București, 1993) și a traducerilor în Filocalie, afirmă următoarele despre excepționala importanță a teologiei palamite: "Astăzi nu putem spune nimic serios și concret despre Ortodoxie fără a ține seama de doctrina acestui profund gânditor răsăritean" (Prefață la ediția a doua a lucrării "Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama", p. 5).

Alți reprezentanți ai teologiei dogmatice ortodoxe: Nicolae Cabasila (sec. al XIV-lea) a scris "Viața în Hristos" și "Comentariu asupra Liturghiei"; Meletie Pigas, "Catehism"; Sfântul Simeon al Thesalonicului, "Expunerea Simboalelor de credință ale credinței ortodoxe"; Ghenadie Scolarul, "Mărturisire de credință" (sec. al XV-lea); patriarhul Ieremia al II-lea, "Cele trei epistole către teologii din Wittenb[illegible] al XVI-lea).

Ultimul reprezentant al acestei perioade este mitropolitul Kievului, Petru Movilă, român de origine, autor al "Mărturisirii de credință" din 1640, aprobată în Sinodul de la Iași, 1642. Opera sa, tradusă și utilizată în toate Bisericile Ortodoxe, este considerată "singura carte simbolică a Ortodoxiei" (Pr. prof. Dumitru Popescu, *Importanța dogmatică a Mărturisirii de credință a lui Petru Movilă. Influențe culturale*, în vol. "Teologie și cultură", București, 1993, p. 32).

Perioada a treia.

De la Mărturisirea lui Petru Movilă până în zilele noastre

Evoluția Teologiei Dogmatice în această perioadă poate fi analizată separat în cadrul Bisericilor Ortodoxe. Ne vom referi la Biserica Otodoxă Greacă., Biserica Ortodoxă Rusă și Biserica Ortodoxă Română.

a. Teologi dogmatiști greci:

Meletie Sirigul (†1650) scrie o "Respingere a Mărturisirii lui Chiril Lucaris", publicată la București în 1690. Patriarhul Alexandriei, Dositei (†1707) este autor al unei "Mărturisiri de credință" (1672).

În sec. al XX-lea, dogmatiști importanți sunt: I. Mesoloras, "Simbolica Bisericii Ortodoxe Răsăritene"; Zikos Rossis, "Sistemul dogmatic al Bisericii Ortodoxe"; Hristu Andrutsos, "Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene" și "Simbolica" (ambele traduse în limba română); P. Trembelas, "Dogmatica Bisericii Ortodoxe"; Ioan Karmiris, "Despre Mărturisirile de credință"; P. Nellas, "Omul – animal îndumnezeit" (traducere în limba română de diac. Ioan Ică jr. 1998), Mitropolitul Ioan Zizioulas, "Ființa eclesială" și "Creația ca Euharistie" (ambele traduse în limba română în 1996 și 1999).

b. Teologi dogmatiști ruși:

Teofan Procopovici (†1738), considerat reformator al teologiei sistematice ruse; Mitropolitul Platon (†1811), "Catehism"; Mitropolitul Filaret al Moscovei (†1867) "Catehism", Mitropolitul Macarie Bulgakov (†1883), "Teologie Dogmatică Ortodoxă"; Alexei Homiakov (†1860), considerat "părintele eclesiologiei rusești", a introdus termenul de sobornost (comuniune), "Biserica una"; Pavel Svetlov (†1942) "Învățătura creștină în expunere apologetică", (tradusă în limba româ-

nă); Serghei Bulgakov (†1944) "Lumina neînserată" (tradusă în limba română 1999), autor al concepției eronate despre "Sofia necreată", condamnat ca eretic de un sinod rusesc; Pavel Florensky (†1943), teolog şi om de ştiință, "Stâlpul şi Temelia adevărului", împărtăşeşte unele idei sofiologice; Vladimir Lossky (†1953), cel mai important dogmatist rus al sec. al XX-lea, comparabil cu Părintele Stăniloae şi cu Părintele Justin Popovici din Biserica Ortodoxă a Serbiei (†1979).

(Cei trei teologi de mai sus sunt reprezentanții cei mai de seamă ai curentului neopatristic ortodox , inițiat de prof. George Florovsky, la primul Congres al şcolilor teologice de la Atena, 1936. A se vedea mai pe larg la diac. Ioan I. Ică jr. *Vl. Lossky şi vederea lui Dumnezeu*, prefață la traducerea "Vederea lui Dumnezeu", Sibiu, 1995, p. XXII).

Operele mai importante ale lui Vl. Lossky au fost traduse în limba română: "Teologia mistică a Bisericii de Răsărit", "Vederea lui Dumnezeu", "După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu", "Introducere în teologia ortodoxă". Punctul forte al teologiei sale îl constituie doctrina energiilor necreate, preluată din palamism, prin care se evidențiază relația interioară dintre Creator şi creația Sa, precum şi modul personalist de a explica dogmele centrale ale Creştinismului: cea trinitară şi cea hristologică.

Paul Evdokimov (†1976), exponent al curentului liturgic-euharistic, alături de N. Afanasiev şi Al. Schmemann, ne-a lăsat: "Ortodoxia", "Cunoaşterea lui Dumnezeu", "Vârstele vieții spirituale", (toate traduse în limba română); Myrrha Lot-Borodine, "Îndumnezeirea omului după doctrina Părinților greci"; Boris Bobrinskoi "Taina Bisericii", "Împărtăşirea Sfântului Duh"şi "Taina Preasfintei Treimi" (traduse în limba română).

Menționăm şi pe filosoful religios rus Nicolae Berdiaev cu lucrarea "Spirit şi libertate", aşa cum în spațiul grec se afirmă un alt filosof religios ortodox, Ch. Yannaras, "Abecedar al credinței", "Ortodoxie şi Occident" (traduse în limba română).

c. Teologi dogmatişti români:

Episcopul Romanului, Melchisedec Ştefănescu (sec. al XIX-lea) compune cel dintâi manual de Teologie Dogmatică; Silvestru Andrie-

vici al Bucovinei, "Învăţătura ortodoxă", Alexiu Comoroşan, "Prelegeri academice de dogmatică ortodoxă", Ioan Mihălcescu (ulterior mitropolitul Irineu), "Compendiu de teologie simbolică", "Manual de dogmatică", Nichifor Crainic, "Nostalgia Paradisului", Nicolae Chiţescu şi Isidor Todoran, coautori ai "Manualului de Teologie Dogmatică şi Simbolică", 1958.

Cel mai important profesor de dogmatică al secolului al XX-lea a fost Părintele Dumitru Stăniloae (1903-1993), cel care printr-o operă monumentală a eliberat teologia românească de reminescenţele scolastice din secolele anterioare. Puternic ancorat în scrierile şi în duhul Sfinţilor Părinţi, profund cunoscător al teologiilor eterodoxe şi al curentelor filosofice contemporane, a creat o vastă operă dogmatică ce se resimte de amprenta spiritualităţii filocalice, el fiind şi traducătorul celor 12 volume din Filocalia românească, precum şi al operelor unor Sfinţi Părinţi (Sfântul Chirii al Alexandriei, Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Grigorie de Nazians, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Simeon Noul Teolog, Sfântul Grigorie Palama, etc).

Principalele sale lucrări cu caracter dogmatic sunt: "Iisus Hristos sau restaurarea omului", (Sibiu, 1943; ediţia a doua, 1993), "Teologia Dogmatică Ortodoxă", trei volume (Bucureşti, 1978; ediţia a doua, 1996, ediţia a treia 2003), "Spiritualitatea Ortodoxă", (Bucureşti, 1981, ediţia a doua, 1993), "Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă", (Craiova, 1986); "Chipul nemuritor al lui Dumnezeu", (Craiova, 1987, ediţia a doua 1995, ediţia a treia 2003); "Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă", (Craiova 1991); "Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos", (Sibiu, 1992); "Sfânta Treime sau la început a fost iubirea", (Bucureşti 1993); "Iisus Hristos, lumina lumii şi îndumnezeitorul omului", (Bucureşti 1993). Pe lângă aceste lucrări, părintele Stăniloae a elaborat un număr impresionant de studii, care acoperă aproape toate capitolele Dogmaticii Ortodoxe. O altă contribuţie substanţială a gândirii sale originale, încă neexplorată în adâncime, o constituie comentariile de excepţională valoare, care însoţesc traducerile patristice şi filocalice.

Majoritatea exegeţilor operelor sale, consideră că la baza edificiului său dogmatic, părintele Stăniloae aşează Persoana Mântuitorului Hristos, Dumnezeu adevărat şi om adevărat. "Una din contribuţiile esenţiale ale marelui teolog român constă în faptul că mântuirea credinciosului se obţine în Biserică numai în relaţia personală cu Hristos" (Pr. prof. Dumitru Popescu, *O remarcabilă contribuţie hristologică*, în vol. "Teologie şi cultură", Bucureşti, 1993, p. 22).

Se poate însă afirma, în mod paradoxal, că tot în centrul creaţiei sale teologice se află şi dogma Sfintei Treimi, toate dogmele fiind centrate pe aceasta. Paradoxul poate fi înţeles în sensul că prin Iisus Hristos s-a revelat Sfânta Treime iar, pe de altă parte, prin Hristos, în Duhul Sfânt, lucrează însuşi Dumnezeu-Tatăl, întreaga Sfântă Treime fiind prezentă, în mod energetic sau haric, în cosmos, în om şi în Biserică.

O altă dimensiune a operei părintelui Stăniloae, poate cea mai evidentă în ochii contemporanilor, este dimensiunea spirituală a sistemului său dogmatic, aşa cum el însuşi mărturiseşte: "Ne-am străduit să descoperim semnificaţia duhovnicească a învăţăturilor dogmatice, ca să evidenţiem adevărul lor în corespondenţă cu trebuinţele adânci ale sufletului, care îşi caută mântuirea...în comuniunea cât mai pozitivă cu semenii, prin care ajungem la o anumită experienţă a lui Dumnezeu, ca suprem izvor al puterii de comuniune..." (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 7).

Un ultim aspect pe care îl menţionăm este cel interdisciplinar, ce caracterizează întreaga viziune teologică a Părintelui Stăniloae. Pornind de la preocupările sale apologetice (primul curs ţinut la Academia Teologică din Sibiu a fost cel de Apologetică), a dat la iveală două lucrări în acest domeniu: "Poziţia d-lui Lucian Blaga faţă de creştinism" (Sibiu, 1942) şi "Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos" (Sibiu, 1992).

Ca o constantă determinantă a perspectivei din care a abordat dogmatica se remarcă, deci, perspectiva inter sau pluridisciplinară, concretizată de inseparabilitatea dintre dogmă şi spiritualitate, dogmă şi cult, dogmă şi apologia credinţei. La aceasta se adaugă, ca o notă particulară preocuparea pentru fructificare teologică a spiritualităţii

ortodoxe românești (a se vedea "Reflexii despre spiritualiatea poporului român",1992).

Alături de părintele Stăniloae și sub influența sa teologică s-au afirmat ca dogmatiști de valoare în Biserica Ortodoxă Română, în a doua jumătate a sec. al XX-lea următorii:

- Pr. prof. Dumitru Popescu (n. 1929), urmașul la catedră al prof. Nicolae Chițescu, autor al unor lucrări teologice de mare actualitate: "Teologie și cultură" (1993), "Ortodoxie și contemporaneitate" (1996), "Hristos, Biserică și societate" (1998), "Ortodoxie și catolicism" (1999), "Omul fără rădăcini" (2001),"Iisus Hristos Pantocrator"(2005). Ca și la părintele Stăniloae, opera pr. D. Popescu are o dimensiune apologetică pronunțată, studiile și lucrările despre raportul dintre teologie și cultură, teologie și știință, teologie și artă, fiind primele scrise la noi după 1990. Datorită experienței ecumenice considerabile, pr. prof. Dumitru Popescu a investigat în profunzime teologiile eterodoxe, arătând convergențele și divergențele dintre Răsărit și Apus, atât dogmatic cât și cultural-spiritual.

- Pr. prof. Ioan Bria (1929-2002), autor al primului "Dicționar de Teologie Ortodoxă" (ed. I, 1980, ed. a II-a 1994). Alte lucrări: "Credința pe care o mărturisim" (1987), "Destinul Ortodoxiei" (1989), "Teologie Dogmatică și Ecumenică" (1999).

- Pr. prof. Ioan Ică (n.1932), succesor la catedră al prof. Isidor Todoran, a ilustrat câteva decenii postul de profesor de dogmatică la Sibiu și Cluj, fiind considerat un specialist al Mărturisirilor de Credință.

- Pr. prof. Dumitru Radu (n. 1926), cu numeroase studii de teologie dogmatică și ulterior de morală, coordonator al volumului "Îndrumări misionare" (București 1986).

Școlile teologice în Biserica Ortodoxă

Potrivit tradiției apostolice, primii dascăli de teologie au fost mireni; la elaborarea dogmelor au contribuit însă și ierarhi ai Bisericii, preoți și călugări. Trebuie să distingem între Școlile catehetice din antichitatea creștină, din Alexandria (Egipt) și Antiohia (Siria) și școlile de pregătire a clericilor (T.D.S., vol. I, p. 42).

Şcoala din Alexandria, având ca iniţiatori pe Panten, Clement Alexandrinul şi Origen, a fost în general tributară filosofiei platonice, iar metoda teologică utilizată a fost cea alegorică. Şcoala din Antiohia s-a situat la polul opus, fiind influenţată de filosofia aristotelică şi caracterizându-se prin realismul antropologic. Aşa se explică motivul că în Alexandria au apărut eretici care negau divinitatea Mântuitorului (Arie), neînţelegând întruparea lui Dumnezeu, în timp ce în Antiohia au apărut tendinţe dihotomiste, ce tindeau să separe şi să opună dumnezeirea şi omenitatea în Iisus Hristos (Nestorie).

Revine însă Şcolii din Alexandria meritul ca prin Sfântul Atanasie cel Mare (secolul al IV-lea) să fie depăşit vechiul dualism al culturii antice păgâne, care a stat la baza apariţiei ereziilor din primele veacuri (în special gnosticismul). Sfântul Atanasie cel Mare, considerat "doctorul Întrupării", a demonstrat în respingerea ereziei ariene că Logosul divin se poate întrupa, deoarece omul şi cosmosul au o structură raţională, care constituie fundamentul spiritual al creaţiei. Afirmaţia Sfântului Atanasie cel Mare, preluată de la Sfântul Irineu de Lugdunum "Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască", stă la baza teologiei întrupării, amplu dezvoltată de Părinţii răsăriteni, aşa cum se află şi la baza teologiei îndumnezeirii, centrul de foc al spiritualităţii ortodoxe.

Reprezentanţii Şcolii din Antiohia au utilizat în schimb în exegeza Sfintei Scripturi o interpretare istorico-literală care a favorizat accentuarea autonomiei firii umane a Mântuitorului, fapt care l-a condus pe Nestorie la negarea unirii ipostatice. În acelaşi timp, însă această şcoală teologică a produs şi teologi perfect ortodocşi dintre care cel mai renumit este Sfântul Ioan Gură de Aur.

După dispariţia celor două şcoli amintite mai sus, precum şi a celei din Edesa, în secolul al VI-lea ia fiinţă o şcoală superioară de teologie la Constantinopol, care a contribuit hotărâtor la elaborarea teologiei bizantine, prin care cele două curente majore, alexandrin şi antiohian, au fost unite într-o sinteză cuprinzătoare.

După căderea Constantinopolului, primele şcoli teologice moderne s-au deschis în secolul al XVI-lea în Rusia, apoi în secolul al XIX-lea în

Grecia şi în România. Facultatea de Teologie Ortodoxă din Bucureşti, cofondatoare a Universităţii din Bucureşti s-a întemeiat în anul 1882.

În secolul al XX-iea, toate Bisericile Ortodoxe îşi au propriul lor sistem de învăţământ, schimburile de profesori şi studenţi contribuind la cunoaşterea reciprocă şi la întărirea unităţii Ortodoxiei, sub aspectul teologiei.

Bibliografie

1. *T.D.S.*, vol.I;
2. Pr.prof.Ion Bria, *D.T.O;*
3. Idem, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, Bucureşti, 1999
4. *De la théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours,* Bucarest, *E.I.B.M.O.,1974;*
5. *Centenarul Facultăţii de Teologie din Bucureşti,* în rev. "Ortodoxia", anul XXXIII (1981) nr. 4;

II. DEZVOLTAREA TEOLOGIEI DOGMATICE ROMANO – CATOLICE

În creştinismul apusean, îndată după Schisma cea Mare (1054) întreaga teologie a evoluat mai puţin pe o bază biblică şi patristică şi mai mult pe una filosofică. Dacă în primul mileniu în Apus s-a resimţit influenţa filosofiei platonice, începând cu Fericitul Augustin (†430), în mileniul al doilea al erei creştine, s-a impus ca normativă filosofia aristotelică, caracterizată de un optimism şi triumfalism antropologic, care va conduce în cele din urmă la autonomizarea umanului în plan dogmatic, cu grave consecinţe teologice.

Din dorinţa de a justifica primatul papal, teologia catolică a pus accentul pe aspectul dinamic al Sfintei Tradiţii, cu scopul de a putea crea dogme noi, lipsite de temei biblic şi patristic.

Primele deosebiri dogmatice între Răsărit şi Apus au apărut încă din secolul al IX-lea, ele fiind descrise de patriarhul Fotie al Constantinopolului. În această epocă asistăm la schimbarea metodei în teologia apuseană: de la învăţământul practic şi strict eclezial s-a trecut la unul sistematic şi cât mai ştiinţific, de natură să separe teologia de spiritualitate, fapt ce va conduce la fenomenul secularizării, atât a teologiei cât şi a vieţii bisericeşti în general.

Perioada cea mai importantă din istoricul teologiei catolice este, fără îndoială, cea a Scolasticii. Denumirea acestei epoci derivă de la discipolii dascălilor de teologie, care erau numiţi scolastici (de la schola, -ae).

Cele trei principii fundamentale ale învăţământului teologic scolastic erau următoarele:

a. aplicarea filosofiei la teologie, considerându-se filosofia drept slujitoare a teologiei;

b. utilizarea metodei logice pentru demonstrarea adevărurilor de credinţă;

c. întâietatea credinţei în raport cu raţiunea, în înţelegerea Revelaţiei divine (fides praecedit intelectum).

Celebra "ceartă a universaliilor" a avut ca obiect al polemicii dintre teologii scolastici problema raportului dintre particular şi universal. Au apărut trei curente, fiecare propunând o soluție filosofică a problemei.

1. După realişti, existența reală o deține universalul, înaintea lucrurilor particulare (universalia ante rem).

2. După nominalişti, numai particularul are o existență reală, în timp ce universalul este o abstracție a minții umane (universalia post rem).

3. După realiştii moderați, universalul este real doar în particular (universalia in re).

De reținut că nici până astăzi teologia catolică n-a găsit soluția acestei probleme, care a influențat în mod direct înțelegerea eronată a raportului dintre local şi universal în domeniul eclesiologiei.

În privința evoluției sinuoase a teologiei catolice este de notat faptul că încă de la începutul scolasticii (secolul al XI-lea) şi până în secolul al XIII-lea, a dominat realismul platonic absolut; apoi prin Toma d'Aquino realismul moderat al lui Aristotel dobândeşte întâietate, pentru ca prin Duns Scotus să se facă trecerea la nominalism.

Scolastica a cunoscut trei etape, fiecare având o serie de reprezentanți de seamă. Perioada de început (sec. XI-XII), a fost marcată de personalitatea arhiepiscopului Anselm de Canterbury (†1109), supranumit "părintele scolasticii" şi "doctorul întrupării", cel de al doilea apelativ datorându-se lucrării sale intitulate "*De ce s-a făcut Dumnezeu om?*" (Cur Deus homo?) (tradusă în limba română, Iaşi, 2000). El este autorul teoriei satisfacției cu privire la motivul întrupării Fiului lui Dumnezeu şi la modalitatea prin care l-a răscumpărat pe om, teorie valabilă şi astăzi în romano-catolicism.

Alți reprezentanți din prima perioadă a scolasticii au fost: Bernard de Clairvaux, Abelard şi Petru Lombardul, toți din secolul al XII-lea.

Perioada de înflorire a fost ilustrată de Alexandru de Halles, Bonaventura (cel mai mare mistic al Evului Mediu), Albert cel Mare şi "prințul scolasticii", cum a fost numit Toma d'Aquino (†1274), cel mai sistematic teolog scolastic, a cărui operă "*Summa Theologica*", a devenit normativă pentru Biserica Romano-Catolică. (Astăzi în teolo-

gia catolică există un curent neotomist, care îşi propune să redescopere actualitatea şi importanţa operei lui Toma d'Aquino).

Ultimii doi reprezentanţi au fost teologi franciscani, Duns Scotus şi Roger Bacon, adversari ai teologiei tomiste.

Perioada de decădere a scolasticii (secolul al XIV-lea) este marcată de speculaţii teologice lipsite de bază revelaţională şi de un pietism interiorizat. Este reprezentată de doi teologi: Wilhelm de Ockham, nominalist englez şi Magistrul Eckhart, mistic panteist german.

După scolastică a urmat epoca prereformatorilor, care cereau o schimbare a mentalităţilor şi o întoarcere la o credinţă asemănătoare celei din Biserica primară. Wiclif, Jan Hus şi Jeronim de Praga au renunţat la importanţa faptelor bune în mântuirea subiectivă, la cultul sfinţilor şi al icoanelor, adoptând teoria predestinaţiei.

Mişcarea de contrareformă, centrată pe hotărârile dogmatice şi canonice ale Sinodului de la Trident (1545-1563), a condus la apariţia primelor catehisme în teologia catolică. Reprezentanţii acestei mişcări, Petru Canisius, Cajetan, Melchior Cano şi Belarmin, au adoptat un ton polemic faţă de protestantism.

În secolul al XVIII-lea, catolicismul este confruntat cu jansenismul, curent teologic, care neagă liberul arbitru, iniţiat la începutul secolului al XVII-lea de Cornelius Jansenius, episcop de Ypres.

În secolul al XIX-lea, Biserica Romano-Catolică cunoaşte criza modernismului, provocată de conflictul dintre credinţă şi spiritul ştiinţific modern. În mod pozitiv se remarcă intenţia unor teologi de a se întoarce la izvoarele patristice (ca de exemplu Johan Moehler şi J.M. Scheeben).

La jumătatea secolului XX asistăm la o înnoire a studiilor biblice, eclesiologice şi liturgice, cei mai reprezentativi teologi fiind Jean Danielou, Henry de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Yves Congar.

Teologia dogmatică romano-catolică actuală se caracterizează în opinia unor teologi ortodocşi (Pr. prof. Ioan Bria, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă*, p. 92-93) prin următoarele:

- sistematizarea abuzivă a doctrinei şi credinţei, de aşa manieră încât o distincţie între dogmă şi teologie devine imposibilă;

- introducerea în formularea dogmelor a unor noțiuni metafizice și concepte scolastice, caracteristice unei școli filosofice particulare;

- "dezvoltarea" continuă a doctrinei în dogme noi;

- instituirea unui magisteriu infailibil, care se pronunță "ex cathedra", la nivelul universal;

- necesitatea de a impune cu forța dreptului canonic acceptarea dogmei, de unde impresia că dogma nu are nevoie de "receptarea" Bisericii;

- separarea dintre funcția învățătoare a ierarhiei și spiritualitate, dintre teologie și sfințenie.

Dacă în secolul al XIX-lea și în prima jumătate a secolului XX, formularea unor dogme noi, fără temei revelat (Imaculata concepție - 1854; Infailibilitatea papală – 1870 și Înălțarea cu Trupul a Sfintei Fecioare - 1950) au îndepărtat din punct de vedere dogmatic și mai mult Biserica Romano-Catolică de Biserica Ortodoxă, după Conciliul al II-lea de la Vatican (1962-1965) are loc o deschidere a Catolicismului față de valorile Ortodoxiei, concretizată printre altele prin elogiul pe care Papa Ioan Paul al II-lea îl face apofatismului trinitar și eclesiologic, monahismului răsăritean și culturilor ortodoxe naționale.

Bibliografie

1. *T.D.S.* vol. I;
2. Pr.prof.Ion Bria, *D.T.O.;*
3. Idem, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică;*

III. DEZVOLTAREA TEOLOGIEI DOGMATICE ÎN PROTESTANTISM

Subiectivismul şi individualismul interpretării Sfintei Scripturi, ce caracterizează pe toţi reformatorii secolului al XVI-lea, abandonarea Sfintei Tradiţii şi respingerea oricărei autorităţi a Bisericii, au determinat teologia protestantă să se ancoreze succesiv în filozofie şi în ştiinţă, făcând compromisuri inacceptabile cu acestea, iar în plan dogmatic să primeze părerile personale, aşa încât "fiecare lucrare dogmatică pare un gen şi fiecare autor, un creator al unui sistem creştin". (T.D.S., vol. I, p. 56) Descoperim, astfel, încă de la început o diversitate extrem de mare de concepţii dogmatice, unele opuse între ele, cele mai importante fiind consemnate în cărţile simbolice protestante.

Martin Luther şi-a expus o parte din concepţia sa doctrinară în cele două Catehisme, precum şi în Confessio Augustana sau Mărturisirea de la Augsburg (1530), al cărui autor este Melanchton.

Un alt teolog protestant din secolul al XVI-lea a fost Martin Chemnitz, coautor al "Formulei de concordie" (1577), a doua Mărturisire ca importanţă a Luteranismului. Afirmaţiile sale dogmatice au fost, în general, acceptate de toţi luteranii.

Ulrich Zwingli, reformator elveţian, este considerat drept cel mai radical, respingând total Sfânta Tradiţie, Sfintele Taine şi cultul Bisericii.

Jean Calvin, reformator francez care şi-a desfăşurat activitatea predicatorială în Elveţia, la Geneva, este considerat cel mai important dogmatist dintre reformatori. A menţinut teoria dublei predestinaţii, astăzi abandonate de protestanţi. Lucrarea sa principală "Institutio Religionis Christianae" (tradusă astăzi şi în limba română) are două adevăruri dogmatice: decretul veşnic al predestinaţiei şi "soli Deo gloria" (numai lui Dumnezeu se cuvine slava), ce minimalizează la maximum valoarea persoanei umane, maximalizând rolul exclusiv al harului divin (sola gratia).

În secolul al XVII-lea au apărut primele opere dogmatice propriuzise în Protestantism, care afirmau caracterul normativ al cărţilor simbolice. Teologia protestantă a acestui veac, numită mai târziu "Ortodoxia protestantă", s-a dezvoltat în trei direcţii: biblică, istorică şi

filosofică, după cele trei universități care le-au promovat: Wittenberg, Jena și Helmstadt.

Dintre curentele teologice protestante ale secolului al XIX-lea, menționăm:

a. Teologia sentimentului, reprezentată de Wilhelm de Wette și Frederich Schleiermacher, considera că religia constă în sentimentul de dependență totală față de infinit, fără a fi și un act de cunoaștere și de voință.

b. Teologia mediației, opusă celei precedente și care a căutat să reducă importanța elementului filosofic și să mențină un echilibru între revelație și filozofie. Reprezentanți: Hasse, Schweizer, Weise.

c. Teologia confesională, produce lucrări dogmatice în care primează elementul confesional; a fost reprezentată de Thomasius, care dezvoltă teoria chenozei, Auguste Lecerf și Henry Monnier.

d. Teologia raționalismului modern sau criticistă, care contestă dogmaticii caracterul său speculativ și căutând să o situeze pe tărâmul obiect al istoriei. Reprezentanți: Albrecht Ritschl, Albert von Harnack și Auguste Sabatier. Pe linia de gândire a acestei școli istoriciste și criticiste, în secolul XX, Rudolf Bultmann (†1976) va ajunge la "demitologizarea" Bibliei, abolindu-i caracterul supranatural revelat.

e. Teologia dialectică sau a crizei, apărută în prima jumătate a secolului XX, având ca promotori pe: Karl Barth (†1968), Frederich Gogarten, Emil Brunner și Edmond Thurneysen. Acest curent are meritul de a fi pus capăt subiectivismului teologic protestant din secolul al XIX-lea, exprimat prin liberalism, criticism raționalist și psihologism.

Teologia dialectică a luat ca punct de pornire obiectivitatea Revelației divine, cuprinsă în Sfânta Scriptură, abandonând subiectivismul antropocentric bazat pe experiența individuală. Pentru reprezentanții acestui curent, credința nu mai este o stare evanghelică de siguranță, de certitudine a mântuirii, ci o stare de frământare și zbucium (existențialistă), care generează o nădejde eshatologică, definitorie astăzi pentru întregul spațiu protestant.

În a doua jumătate a secolului XX, apar teologiile "genitivului", care fac din istorie și sociologie, criteriul teologiei. Exemple: teologia "morții lui Dumnezeu", reprezentată de Paul van Buren, Thomas

Altizer şi Harvey Cox (The Secular City - 1966), teologia speranţei, având ca iniţiator pe Jűrgen Moltman, teologia eliberării (în America de Sud), teologia neagră (în S.U.A.) şi altele, numite şi teologii contextuale. Toate aceste curente teologice tind să facă o separaţie netă între Iisus al istoriei a cărui existenţă este neîndoielnică şi Hristos al gloriei, a cărui dumnezeire constituie o problemă de credinţă subiectivă.

Există şi excepţii pozitive în teologia protestantă actuală, ca de exemplu Jürgen Moltman (*Sfânta Treime şi împărăţia lui Dumnezeu*; *Puterea Duhului Sfânt*; *Dumnezeu în creaţie*), care admite prezenţa şi lucrarea Duhului Sfânt nu numai în suflet ci şi în trup şi în întreaga creaţie, apropiindu-se astfel de teologia patristică răsăriteană şi ajungând să admită transfigurarea creaţiei prin energiile divine, precum şi dimensiunea cosmică a mântuirii.

Bibliografie

1. *Teologia dogmatică şi simbolică*, 1958, vol. I;
2. Pr. prof. Ioan Bria, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă*, Bucureşti, 1980;
3. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Curs de teologie dogmatică*, vol. I, 1991;
4. Pr. prof. Ştefan Alexe, *Curente şi tendinţe noi în teologia contemporană*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1, 1977;
5. Timoty George, *Teologia reformatorilor*, trad.de Corneliu Simuţ, Oradea, 1998;

IV. OBIECTUL TEOLOGIEI DOGMATICE ŞI SIMBOLICE. DOGMĂ, TEOLOGUMENĂ ŞI OPINIE TEOLOGICĂ PARTICULARĂ

Despre originea şi înţelesurile noţiunii de dogmă s-au făcut unele precizări în introducerea cursului, indicându-se evoluţia acestei noţiuni şi modul în care a fost utilizată în epoca primară şi cea patristică a Bisericii. Sfinţii Părinţi, cei care au contribuit decisiv la elaborarea dogmelor, le-au comparat cu nişte "turnuri de apărare" a adevărului de credinţă revelat (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, vol. 3, p. 169).

Deşi definiţia dogmei cuprinde cinci note caracteristice, menţionăm mai întâi doar două, cele mai importante: adevăr revelat sau descoperit de Dumnezeu şi adevăr formulat şi propovăduit de Biserică, deci un adevăr bisericesc. Numai atunci când ambele caracteristici sunt întrunite se poate vorbi despre o dogmă. Prin urmare, un adevăr descoperit în Sfânta Scriptură sau Sfânta Tradiţie, dar care nu a fost formulat de către Biserică rămâne un simplu adevăr revelat. Tot astfel, un adevăr de credinţă formulat de Biserică dar fără un temei descoperit, nu este însuşit de pleroma Bisericii, întrucât îi lipseşte baza obiectivă revelată, fiind impus în mod arbitrar.

Raportul dintre Revelaţia divină şi dogma bisericească poate fi exprimat astfel: Revelaţia reprezintă punctul de pornire al dogmei iar formularea bisericească constituie punctul final, care încheie şi defineşte Revelaţia dumnezeiască şi spre care tinde orice adevăr revelat. Numai prin formularea şi receptarea de către Biserică, dogmele devin normative pentru toţi membrii Bisericii.

Necesitatea formulării dogmelor de către Biserică pe temeiul Revelaţiei rezultă şi din următoarele motive:

a. O învăţătură descoperită de Dumnezeu, da neformulată de către Biserică poate fi interpretată diferit de către credincioşii lipsiţi de lumina Bisericii, care este "stâlpul şi temelia adevărului" (I *Timotei*, III, 15) deoarece Biserica are drept cap pe Hristos şi este călăuzită spre adevăr de către Duhul Sfânt. , numai în biserică poate

b. O învățătură revelată, deși se poate impune prin ea însăși, nu se poate apăra prin ea însăși de răstălmăciri și nici pe credincioși de rătăciri.

c. Dacă identificăm învățătura revelată cu dogma (așa cum fac de exemplu neoprotestanții), excludem posibilitatea oricărei precizări și explicații din partea Bisericii, această sarcină revenind fiecărui credincios în parte. , credinciosul trebuie să caute și să înțeleagă adevărul.

În privința proclamării oficiale a dogmelor de către Biserică, au existat opinii potrivit cărora dogmele pot fi considerate numai acele învățături formulate de către Biserică în Sinoadele ecumenice. Majoritatea teologilor ortodocși sunt de altă opinie, arătând că admiterea acestei teorii ar conduce la unele concluzii eronate: până la Sinodul I Ecumenic, Biserica nu ar fi avut dogme; dezvoltarea dogmatică s-ar fi încheiat cu Sinodul VII Ecumenic; în lipsa unui Sinod Ecumenic Biserica ar fi în imposibilitate de a se pronunța în privința unor probleme misionare noi. (Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit*, p. 46).

În practica Bisericii Ortodoxe există, însă, două modalități de a defini adevărurile de credință revelate:

1. În mod obișnuit prin propovăduirea și mărturisirea permanentă a adevărurilor dumnezeiești în Biserică, prin Apostoli, ierarhi, sinoade locale, mărturisiri de credință, ultimele acceptate prin consensul Bisericii de pretutindeni (consensum Eclesiae dispersae). Acestea sunt considerate dogme de fapt și sunt numeroase.

2. În mod solemn, proclamate în Sinoadele Ecumenice, ca organe de exprimare a infailibilității Bisericii (De reținut faptul că Biserica în totalitatea ei este infailibilă, Sinoadele fiind doar organe de exprimare ale acestei infailibilități). Acestea reprezintă dogmele de drept, al căror rezumat îl aflăm în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan. Însă de la Sinodul Apostolic (49-50) și până la Sinodul I Ecumenic au trecut 275 de ani, timp în care nu se poate afirma că Biserica nu a învățat pe credincioși adevărurile de credință, cuprinse în Crez. Mărturisirile de credință din Biserica primară, care au stat la baza redactării simbolului niceo-constantinopolitan, cuprindeau adevărurile de credință fundamentale, dar într-o formă mai simplă sau mai concisă,

aşa cum putem observa şi în cazul mărturisirilor făcute de martirii Bisericii. (A se vedea "*Actele martirice*", Col. P.S.B., vol. XI).

O situaţie similară avem în privinţa perioadei scurse de la ultimul Sinod Ecumenic şi până astăzi, în care nu s-a proclamat în mod solemn nici o dogmă, dar Biserica a putut să-şi precizeze poziţia dogmatică într-o serie de probleme de credinţă, ca de exemplu:

- purcederea Duhului Sfânt; raportul dintre fiinţă şi lucrările necreate ale lui Dumnezeu; fiinţa harului; numărul Sfintelor Taine; modul prefacerii euharistice; fiinţa şi infailibilitatea Bisericii; conţinutul îndreptării sau al mântuirii subiective etc. Toate acestea pot fi considerate dogme de fapt, întrucât au temei în Revelaţie iar Biserica le-a propoveduit credincioşilor din totdeauna. Chiar dacă ar fi de dorit ca ele să devină dogme de drept prin proclamarea lor oficială, încă de pe acum au aceeaşi valoare şi autoritate ca şi dogmele de drept.

Prin urmare, pentru a-şi atinge obiectivele propuse, Teologia Dogmatică va expune şi analiza atât dogmele de drept, cât şi pe cele de fapt. În caz contrar s-ar ajunge la un minimalism dogmatic, întrucât dogmele de drept sunt foarte puţin numeroase.

Teologumene şi opinii teologice particulare

Prin teologumene definim acele învăţături de credinţă care au un oarecare temei în Descoperirea divină, dar care nu deţin consensul unanim al Bisericii, chiar dacă au o largă circulaţie printre credincioşi. Ele sunt, deci, învăţături care nu au temei deplin în Revelaţie şi care nu sunt definite şi nici acceptate de către Biserică, căci altfel, ar deveni dogme. Cele mai cunoscute exemple de teologumene sunt: timpul creării şi căderea îngerilor; originea sufletelor urmaşilor lui Adam; modul transmiterii păcatului strămoşesc.

În general se consideră că tot ceea ce poate constitui, în afara dogmelor, obiect de reflexie teologică, constituie o teologumenă.

Opinia sau părerea teologică reprezintă o învăţătură de credinţă având o justificare insuficientă în Revelaţia divină sau fiind lipsită de astfel de justificări. Părerile particulare sunt admise în teologia dogmatică doar în măsura în care ele nu contrazic dogmele şi se apropie de

teologumene. În domeniul dogmaticii ortodoxe, numărul opiniilor personale este mai extins decât cel al dogmelor. Cu toate acestea, "teologii ortodocşi nu trebuie să se lase conduşi de spiritul luciferic, încercând să înfăţişeze simple opinii personale drept teologumene, datorită darului speculativ, ci să fie stăpâniţi de smerenia Sfinţilor Părinţi, care au prezentat unele păreri ca fiind doar ale lor şi nu ale întregii Biserici." (T.D.S., vol. I, p. 88).

Se impun a fi semnalate şi unele opinii eronate în legătură cu obiectul Teologiei Dogmatice. Acestea aparţin unor teologi ortodocşi din secolul XX: Sergiu Bulgakov, Paul Evdokimov şi Petru Rezuş. Primul dintre aceştia, consideră că învăţământul teologic ortodox este constituit din teologumene şi că predominarea teologumenelor asupra dogmelor este un avantaj propriu al Bisericii Ortodoxe (*Ortodoxia*, traducere în limba română, Sibiu, 1933, p. 126-127). În acelaşi sens se exprimă şi Paul Evdokimov: "Minimum de dogme şi nelimitate opinii şi teologumene, rămâne regula de aur a Ortodoxiei". (*Ortodoxia*, traducere în limba română, 1979, p. 194). Pr. prof. Petru Rezuş afirmă în vol. "Teologia Ortodoxă Contemporană", (Timişoara, 1989, p. 640): "Toate producţiile Sfinţilor Părinţi de după epoca Sinoadelor Ecumenice trebuie luate cu titlu informativ de teologumene şi nu de dogme. De aceea este fără temeiuri obiective admiraţia unora pentru scriitorii post-patristici şi neopatristici. Aceştia nu reprezintă Ortodoxia".

Este o afirmaţie greşită şi gravă, deoarece hotărârile Sinoadelor locale de la Constantinopol din secolul al XIV-lea, au valoare de dogme şi nu de teologumene, intrând în "Sinodiconul Ortodoxiei" (A se vedea traducerea şi prezentarea în revista "Mitropolia Ardealului", 1985, de diac. Ioan Ică jr.").

Sfinţii Părinţi din mileniul al doilea, după Hristos, precum Grigorie Palama, Grigorie Sinaitul, Simeon Noul Teolog, Nicolae Cabasila şi toţi autorii filocalici au avut conştiinţa că redau Tradiţia dumnezeiască apostolică în toată puritatea ei. (Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit*, p. 48).

=> EXAMEN sigur !!!

Împărțirea dogmelor

Pentru teologia ortodoxă toate dogmele cuprind în esența lor adevăruri mântuitoare și toate trebuie crezute și mărturisite în același mod. Unele dintre dogme sunt centrale, altele reprezintă consecințe ale acestora, dar toate dogmele, având conținutul revelat sunt de aceeași valoare.

Dogmele au fost împărțite în funcție de unele criterii stabilite de teologi:

a. După obiectul lor, sunt dogme de credință sau teoretice și dogme de morală sau practice.

b. După raportul lor cu rațiunea umană, sunt dogme pure (care nu pot fi înțelese rațional) și dogme mixte (pot fi cunoscute atât din Revelație cât și prin puterea rațiunii).

c. După relația dintre ele, sunt dogme generale, care cuprind în sine alte dogme, constituind temeiul dogmelor speciale (de exemplu cele 12 articole ale Simbolului niceo-constantinopolitan); dogme speciale sunt cele cuprinse în cele generale și în definițiile dogmatice ale Sinoadelor ecumenice sau în Mărturisirile de credință (de exemplu: dogma specială despre cele două firi, voințe și lucrări din Persoana Mântuitorului Iisus Hristos).

d. După modul formulării și proclamării lor, sunt dogme de drept și dogme de fapt, care au fost prezentate și analizate mai sus.

e. După modul acceptării lor de către Biserici și Confesiuni, avem dogme comune tuturor Bisericilor (dogma Sfintei Treimi, dogma hristologică) și dogme specifice (purcederea Sfântului Duh, modul prezenței lui Hristos în sfânta Euharistie).

O altă împărțire, între dogme explicite și dogme implicite (nedezvoltate) este de proveniență romano-catolică și nu este acceptată de majoritatea dogmatiștilor ortodocși. În teologia romano-catolică există următoarele împărțiri:

a. Dogme formale, descoperite de Dumnezeu și formulate de Biserică și dogme materiale, descoperite de Dumnezeu dar nepropuse formal de către Biserică. Primele se mai numesc și dogme de credință definită, celelalte – dogme de credință dumnezeiască.

b. A doua categorie de învățături, având o autoritate mai mică, o reprezintă “adevărurile catolice” sau “învățăturile bisericești”:

1. Concluziile teologice, adevăruri de credinţă deduse din două premise, dintre care una e revelată sau virtual revelată.

2. Adevărurile filosofice, obţinute pe cale raţională, ca de exemplu cele referitoare la existenţă şi atributele lui Dumnezeu.

3. Faptele dogmatice, de exemplu episcopatul Sfântului Petru la Roma.

Deşi această categorie, a adevărurilor catolice, nu se întemeiază pe Revelaţie, ele au autoritatea dogmelor, fiind deduse din premise revelate şi propuse de papa.

Distincţia pe care o face teologia catolică între dogmele biblice revelate în Sfânta Scriptură şi dogmele bisericeşti întemeiate numai pe autoritatea Bisericii, respectiv a papei, a fost respinsă de ortodocşi, deoarece romano-catolicii au formulat dogme fără temei revelat şi nemărturisite de Biserica primului mileniu. Din punct de vedere ortodox, nu există adevăruri dogmatice, care să nu se afle în Sfânta Scriptură, deci toate dogmele trebuie să fie concomitent şi biblice (revelate) şi bisericeşti. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 22-23).

În Teologia protestantă a existat în secolul al XVII-lea o împărţire în dogme esenţiale (necesare pentru mântuire) şi dogme neesenţiale sau nefundamentale (nu sunt necesare pentru mântuire). Această împărţire este greşită, deoarece din punct de vedere ortodox toate dogmele sunt esenţiale şi mântuitoare. Un exemplu elocvent îl întâlnim la Sinodul VII Ecumenic, care a anatemizat pe cei ce nu cinstesc sfintele icoane şi sfintele moaşte, învăţătură ce nu reprezintă o dogmă centrală. Patriarhul Tarasie al Constantinopolului a exprimat foarte corect poziţia autentic ortodox, atunci când afirmă, în actele acestui Sinod: "A păcătui în dogmele mari sau mici este acelaşi lucru".

Astăzi confesiunile protestante, în general, nu dogmatizează, întrucât credinţa nu trebuie, după protestanţi, bazată pe dogme, ci exclusiv pe cuvântul lui Dumnezeu din Biblie, iar pe de altă parte, Biserica nu reprezintă o autoritate superioară, investită cu dreptul şi puterea de a stabili dogme. Prin urmare, la protestanţi nu există Biserica în calitate de organ de mântuire a credincioşilor, nici autoritate bisericească şi nici Sinoade Ecumenice, pentru a se putea formula dogme. Protestanţii au acceptat dogmele primelor patru Sinoade Ecu-

menice doar ca o legătură cu Biserica primară, dar şi pe acestea numai întrucât cuprind adevăruri, care sunt în acord cu Scriptura; dogmele celorlalte trei Sinoade Ecumenice nu sunt acceptate pe motiv că nu au temei în Revelaţie.

Notele caracteristice ale dogmei

Definiţia cea mai cunoscută a dogmei este următoarea: un adevăr teoretic, revelat de Dumnezeu, formulat de Biserică, neschimbabil şi predicat în vederea mântuirii. Această definiţie cuprinde cele cinci note caracteristice ale dogmei, pe care le vom analiza în continuare.

a. Cea mai importantă notă caracteristică a dogmei este acea de adevăr revelat de Dumnezeu, pe care îl aflăm în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiţie. Acestui caracter revelat datoresc dogmele apelativul lor de "dogme ale lui Hristos" sau "dogme dumnezeieşti". În esenţa ei dogma nu este produsul minţii omeneşti, ci un adevăr supranatural, care ţine de Adevărul suprem , Dumnezeu-Sfânta Treime revelat prin Fiul şi Cuvântul întrupat. Dogmele nu sunt iraţionale sau antiraţionale, ci supra-raţionale, în sensul că intelectul uman nu le poate descoperi fără revelaţia divină. Cu toate acestea ele corespund cu năzuinţele cele mai adânci ale sufletului omenesc, aspiraţiei lui după infinit.(Părintele Stăniloae)

Dacă dogmele sunt adevăruri revelate nu înseamnă că toate învăţăturile sau adevărurile din Sfânta Scriptură ar trebui considerate dogme, aşa cum susţin sectele, deoarece s-ar confunda datul revelat cu dogma. Pe de altă parte, toate dogmele trebuie să fie fundamentate pe Revelaţie, Bisericii revenindu-i sarcina fixării în formule concentrate, care delimitează adevărul de eroare.

Având în vedere că Revelaţia reprezintă baza obiectivă a dogmei, este eronată concepţia protestantă, potrivit căreia dogmele ar constitui de fapt nişte formulări exterioare ale sentimentelor şi experienţelor religioase subiective ale credincioşilor. Această obiectivitate e garantată în Teologia Dogmatică Ortodoxă de concepţia ei despre dogmă ca adevăr revelat.

b. A doua notă caracteristică a dogmei o reprezintă calitatea de adevăr formulat, proclamat şi apărat de Biserică, cu alte cuvinte carac-

terul eclezial al dogmei. Prin această notă specifică, dogma se deosebeşte fundamental de interpretările subiective şi arbitrare ale protestanţilor şi neoprotestanţilor, date textelor scripturistice. Doar Biserica în plenitudinea ei, sub asistenţa Duhului Sfânt, nu poate greşi în formularea foarte precisă a dogmelor, având pe Hristos prezent în ea prin Duhul Sfânt, Cel care o călăuzeşte spre tot adevărul (*Ioan*, 16, 13). Biserica a păstrat practica formulării dogmelor în Sinoade de la Sfinţii Apostoli (*Faptele Apostolilor* 16, 4).

Din cauza caracterului bisericesc al dogmelor, Sfinţii Părinţi le-au numit “dogme bisericeşti” sau “dogme ale Bisericii”; ele nu pot fi experiate sau trăite şi mărturisite corect decât în ambianta de rugăciune şi comuniune a Bisericii. In acelaşi timp, cel care renunţă la ele sau le răstălmăceşte se situează singur în afara Bisericii, periclitându-şi mântuirea.

c. Dogmele sunt adevăruri de credinţă teoretice, deosebite de normele morale şi de canoane, care au ca temei tot Revelaţia divină dar sunt adevăruri cu caracter practic. Până în Evul Mediu, normele morale au fost expuse împreună cu dogmele, separaţia dinte ele survenind în momentul diversificării disciplinelor teologice în Universităţile apusene.

Caracterul teoretic se referă la faptul că dogmele sunt formule logice ale unor adevăruri supralogice, antinomice sau paradoxale. Toate formulele din Crez sunt formule inteligibile, dar cu toate acestea ele nu exclud dimensiunea apofatică a cunoaşterii lui Dumnezeu, ci o presupun şi o cer.

Deşi formal dogma este un adevăr teoretic de credinţă, în fond este un adevăr dumnezeiesc, care priveşte planul de mântuire şi de îndumnezeire a oamenilor în Hristos, deci, un adevăr care se cere experimentat sau trăit prin puterea Duhului Sfânt şi prin credinţă.

Caracterul teoretic al dogmei nu trebuie să favorizeze în nici un caz alunecarea pe panta unor speculaţii abstracte, pur filosofice, de factură gnostică sau intelectualistă.

d. Dogma este un adevăr de credinţă neschimbabil, deoarece adevărul pe care îl conţine este dumnezeiesc, deci este veşnic şi imuabil. O dogmă odată formulată de un Sinod Ecumenic, nu se poate schimba atât în fondul, cât şi în forma ei. Biserica nu poate accepta nici

formulări noi ale dogmelor; atunci când condițiile o impun, formulările inițiale se pot amplifica, prin adâncirea unui aspect sau altul care nu au fost avute în vedere inițial. (Formula dogmatică de la Calcedon, de exemplu, reprezintă o amplificare a formulelor Sfântului Chiril al Alexandriei, în domeniul hristologiei).

Deși dogmele au neschimbabilitate, aceasta nu echivalează cu un conservatorism sau o stagnare, întrucât sarcina teologiei este tocmai aceea de a aprofunda necontenit dogmele cu ajutorul experienței ecleziale, în care se întrupează, duhovnicește, dogmele credinței. Dogmele reprezintă un izvor inepuizabil pentru gândirea teologică şi pentru viața creştină, fapt ce implică un progres teologic şi spiritual nelimitat, atât din partea teologilor, cât şi a credincioşilor, în explicarea și înțelegerea conținutului infinit de bogat al tainelor dumnezeieşti, pe care le exprimă. "Antinomiile credinței, formulate în dogme, se rezolvă numai în contemplație, care este adevărata teologhisire". (T.D.S., vol. I, p. 95)

e. Dogma este un adevăr care duce la mântuire, fiind absolut necesar pentru aceasta. La mântuire nu se poate ajunge fără credință, iar obiectul credinței îl reprezintă dogmele. Dogmele reprezintă adevăruri de credință absolute, explicând și definind obiectul și conținutul credinței noastre ortodoxe, iar credința dreaptă trebuie să aibă ca obiect dogmele bisericeşti, fără de care credința este lipsită de conținutul ei adevărat, devine o credință goală, pietistă, care nu mântuiește și nu uneşte cu Hristos şi cu Biserica. Aşadar, dogmele stau la temelia întregii trăiri a creştinului, la temelia identității sale eclesiale, la temelia progresului său în viața morală.

Erezia, din această perspectivă, nu este numai îndepărtarea de la dreapta credință formulată în Biserică, ci și denaturarea şi perverti-rea credinței noastre. Erezia e ruperea din comuniunea cu Hristos si cu Biserica, tocmai prin stâlcirea credinței noastre în Hristos, iar ieșirea din comuniunea Bisericii înseamnă şi îndepărtarea de la Duhul Sfânt. În acest sens a acționat Biserica, urmând cuvintele Mântuitorului: "dacă mâna ta dreaptă te sminteşte, tai-o" (*Matei*, 5, 30) atunci când a declarat căzuți şi eretici pe toți cei care s-au îndepărtat de la credința dreaptă, fiind anatematizați: "Dacă cineva nu va primi și va

ține dogmele de mai sus și uneltește împotriva lor, să fie anatema, scos și căzut din rândul creștinilor." (Canonul 1, Sinodul VI Ecumenic).

Erezia, după Sfinții Părinți, este nu numai cel mai grav păcat ci și cel mai primejdios și păgubitor, fiind împotriva Duhului Sfânt, deoarece denaturează conținutul credinței noastre în Hristos, corupe și rupe pe credincios din Trupul lui Hristos. (Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit.* p. 55).

Avertismentul Sfântului Apostol Pavel este permanent actual: "De omul eretic după întâia și a doua mustrare, depărtează-te, știind că unul ca acesta s-a alăturat și a căzut în păcat, fiind singur, de sine osândit." (*Tit*, 3, 10-11)

Același avertisment îl găsim și în spiritualitatea patristică răsăriteană: "De ai vreun prieteșug cu cineva și cade în ispita desfrâului, dă-i mâna și ridică-l , dacă poți, iar de va cădea în vreo erezie și nu se va pleca ție și să se întoarcă, degrab taie-l de la tine, ca nu cumva să te tragă și pe tine în groapă." (Avva Teodor, *Patericul egiptean*, p. 30).

Bibliografie

1. *T.D.S.* vol.I;
2. Pr. prof. Ion Bria, *D.T.O;*.
3. Idem, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică;*
4. Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, trad. de dr. Irineu-Ioan Popa, Arhiereu vicar, E.I.B.M.B.O.R., București,1996;
5. Pere Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la verite, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe,* tome I, Paris, 1992;

V. FORMULAREA DOGMELOR

În procesul de formulare a dogmelor discernem pe de o parte factorii care contribuie la această formulare, iar pe de alta etapele pe care le parcurge acest proces.

a. Factorii care contribuie la formularea dogmelor

Principalul factor e Duhul Sfânt, Care este prezent și lucrează în Biserică, o păzește și o conduce spre tot adevărul. Biserica, cel de al doilea factor, a fost determinată pozitiv în formarea dogmelor de nevoia credincioșilor de a pătrunde mai adânc în tainele învățăturii creștine, de a oferi o explicație teoretică rânduielilor liturgice și morale; a fost determinată și negativ sau a fost provocată de ereziile care au apărut de-a lungul veacurilor.

Opinia protestantă conform căreia dogmele ar reprezenta rezultatul întâlnirii Evangheliei cu filosofia greacă sau al influenței mitologiilor păgâne asupra religiei creștine, este complet eronată. Este drept că Sfinții Părinți au folosit cultura greacă a timpului lor pentru a exprima adevărul revelat, dar fără să împrumute ceva din conținutul filosofiei păgâne. Ei au utilizat filosofia antică în calitate de metodă sau instrument de lucru, ca un veșmânt în care au îmbrăcat adevărul revelat, rămânând însă întru totul fideli conținutului Revelației, transmis prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Nu atât filosofia greacă, cât ereziile au obligat Biserica să dogmatizeze, să precizeze în formule clare și concise conținutul credinței.

b. Etapele formulării dogmelor

În opinia generală a dogmatiștilor ortodocși, trei sunt etapele de formulare sau formare a dogmei.

1. Posesiunea liniștită a adevărului revelat, primit direct pe căile de transmitere a Revelației divine, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. În această primă etapă adevărul revelat respectiv se caracterizează prin bogăția de sensuri și prin calitatea de a fi explicat în moduri diferite.

2. Perioada de discuţii şi frământări sau a controverselor. Întrucât Biserica încă nu s-a pronunţat, sunt posibile unele păreri eronate, însuşite de teologi, de clerici sau credincioşi (ca de exemplu apocatastaza, hiliasmul etc.). În acest sens, greşelile dogmatice anterioare sinoadelor nu sunt sancţionate de Biserică, iar după dogmatizare, cei care s-au supus autorităţii sinodului nu au mai fost osândiţi.

3. Etapa definirii într-o formă concisă a adevărului revelat şi formularea bisericească.

După proclamarea solemnă sau după acceptarea prin consensul Bisericii de pretutindeni, adevărul de credinţă devine izvor al Tradiţiei dumnezeieşti (aspectul statornic al Sfintei Tradiţii) şi punct de plecare al dezvoltării teologiei ulterioare şi, în acelaşi timp, sursă de experienţă duhovnicească pentru toţi membrii Bisericii.

După formarea dogmei, începe perioada explicării teologice interminabile al conţinutului infinit al dogmelor, etapa aprofundării şi trăirii dogmelor. (Părintele Stăniloae, T.D.O., vol. I, p. 92-110)

Caracterul supranatural al dogmelor

Dogmele cuprind în conţinutul lor taina lui Dumnezeu şi taina omului, care trebuie înţelese prin lumina Revelaţiei. În opinia Părintelui Stăniloae, "pentru credincioşi există un singur adevăr mântuitor: Iisus Hristos, Dumnezeu – Omul, taina lui Hristos. De fapt adevărul atoatecuprinzător este Sfânta Treime. Dogmele explicitează "taina lui Hristos" şi lucrarea Sa mântuitoare de recapitulare şi îndumnezeire a tuturor în El."

Dacă după conţinutul lor dogmele sunt taine, după forma lor ele sunt determinate de cugetarea umană. Aceasta deoarece formularea lor, aşa cum s-a arătat anterior, revine nu simplu credinţei, ci raţiunii luminate de credinţă. Spre deosebire de domeniul filosofiei, unde acţionează o raţiune autonomă, în cazul teologiei, raţiunea este totdeauna luminată de credinţă şi încălzită de iubirea faţă de Dumnezeu .

Analizând raportul dintre dogmă şi raţiune, trebuie să reţinem următoarele două aspecte:

a. Adevărurile dogmatice se sprijină exclusiv pe autoritatea lui Dumnezeu şi nu pe raţiunea umană; ele nu pot fi primite decât prin credinţa care este "încredinţarea celor nădăjduite şi dovedirea lucrurilor nevăzute" (*Evrei*, 11, 1). Raţiunea umană poate şi trebuie să aprofundeze conţinutul credinţei şi înţelegerea dogmelor, dar temeiul acceptării lor rămâne autoritatea lui Dumnezeu, din două motive:

1. Raţiunea nu poate ajunge prin puterea ei la descoperirea adevărurilor supranaturale
2. Nici chiar după descoperirea lor de către Dumnezeu, nu poate transforma credinţa în cunoaştere raţională, adică ceea ce a fost obiect al credinţei să ajungă obiect al ştiinţei, inteligibil în mod integral.

b. Raţiunea constituie organul formulării, însuşirii, justificării şi explicării teologice a dogmelor. Pe această linie, raţiunea îndeplineşte un rol extrem de important, atât înainte, cât şi în timpul şi după formularea lor, aşa cum s-a precizat la etapele formulării dogmelor.

Raţiunea este organul justificării negative a dogmelor, respingând obiecţiile ridicate împotriva lor. Are loc, prin urmare, o lucrare mai mult negativă, de apărare a dogmelor şi nu de justificare pozitivă a lor, adică de a dovedi şi prezenta adevărurile de credinţă ca axiome logic necesare, pentru că dogmele cuprind taine dumnezeieşti, imposibil de cunoscut de mintea omului. Rolul raţiunii constă, în opinia Părintelui Stăniloae , în a demonstra că dogmele nu sunt imposibile în sine, ci sunt în acord cu raţiunea şi folositoare, precum şi faptul că ele răspund şi corespund năzuinţelor celor mai adânci ale raţiunii umane.

Dacă Dumnezeu este însuşi Adevărul şi Autorul Revelaţiei şi raţiunii umane, înseamnă că dogmele nu vor contrazice în principiu, adevărurile obţinute pe cale raţională, dar şi invers, că toate formele de adevăr stau în relaţie cu Dumnezeu - Adevărul sau mai concret, cu Logosul divin, Raţiunea sau Cuvântul Tatălui. Sfinţii Părinţi afirmă cu tărie că adevărurile de credinţă nu sunt potrivnice naturii umane, ci conforma naturii umane.

Vom nota, în context, faptul că "Ortodoxia n-a mers niciodată până la idolatrizarea raţiunii omeneşti, cum s-a întâmplat în protestantismul raţionalist sau în romano-catolicismul intelectualist; ea, însă,

nici nu a neglijat acest dar dumnezeiesc, care este podoaba fără de preț a sufletului omenesc" (T.D.S., vol. I, p. 98).

Raționalismul este o supralicitare orgolioasă a rațiunii autonome, care este de la diavol și reprezintă un păcat păgubitor. Adevărații teologi sunt raționali, dar nu raționaliști. (Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit*, p. 59)

Dimensiunea doctrinară a vieții duhovnicești

Doctrina ortodoxă și viața spirituală a Bisericii sunt inseparabile. Spiritualitatea fără temei dogmatic, alunecă spre panteism; doctrina fără spiritualitate e parcă fără finalitate și nu-și ajunge scopul. Mai mult decât în Bisericile eterodoxe, în Ortodoxie spiritualitatea se întemeiază pe adevărul descoperit în Hristos și definit în dogme de către Biserică. Viața duhovnicească bisericească reprezintă expresia și actualizarea învățăturii dogmatice a credinței Bisericii, care indică planul de mântuire a lumii în Hristos. De aceea dogmele determină conținutul și specificul spiritualității ortodoxe, care nu va putea fi înțeles fără temeiul și cadrul ei dogmatic ortodox. Așa se explică și faptul că spiritualitatea ortodoxă poate fi definită drept trinitară, hristocentrică, pnevmatologică și eclesială.

Din punct de vedere ortodox, dogma constituie calea și ușa spre Adevărul Iisus Hristos, adevăr personal și mântuitor. În acest sens dogma reprezintă definirea bisericească și mărturia evenimentului teandric al îndumnezeirii și mântuirii noastre în Iisus Hristos. Tocmai de aceea, dogmele sau doctrina Bisericii au o importanță capitală pentru viața creștină. Negarea sau falsificarea dogmei înseamnă însăși negarea și falsificarea vieții noastre în Hristos, Care e viața noastră. (*Coloseni* 2, 11-23). De aceea, înțelegerea greșită a tainei Sfintei Treimi, a tainei persoanei lui Hristos și a lucrării Sale, precum și a persoanei și lucrării Sfântului Duh, înseamnă și o stâlcire a tainei mântuirii noastre în Hristos, prin Duhul Sfânt.

Dogma, exprimând adevărul și taina mântuirii noastre, constituie norma vieții noastre duhovnicești. De aceea, Biserica Ortodoxă n-a separat niciodată teologia mistică și dogma de spiritualitate, deoarece conținutul dogmei privește viața noastră duhovnicească. Spiritualitatea

ortodoxă, căutată şi cercetată astăzi tot mai mult de eterodocşi, nu este altceva decât actualizarea şi trăirea învăţăturii dogmatice a Bisericii.

Dogma nu constituie, aşadar, doar conţinutul obiectiv al credinţei ortodoxe, ci, în acelaşi timp, şi baza doctrinară a vieţii noastre spirituale în Hristos, care la rândul ei, este expresia, trăirea şi rodirea învăţăturii dogmatice a Bisericii. Fără un temei doctrinar solid, viaţa duhovnicească a credincioşilor s-ar transforma într-o evlavie pietistă, fără conţinut teologic dogmatic. (Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit*, p. 61)

Demn de reţinut este şi faptul că dacă doctrina rodeşte în spiritualitate, la rândul ei spiritualitatea îşi pune amprenta pe modul de teologhisire al Bisericii, ferind teologia şi pe teologi de secularism.

Progresul dogmelor şi dezvoltarea lor necontenită în Biserică

În limbajul curent al societăţii de astăzi, noţiunea dogmei are consonanţe conservatoare, este percepută ca reprezentând o stagnare spirituală, o închidere a orizontului cunoaşterii. Realitatea, aşa cum este înţeleasă şi trăită în Biserică este însă, cu totul alta. Definirea bisericească a adevărului revelat protejează acest adevăr de răstălmăciri şi pe credincioşi de rătăciri. În acelaşi timp, forma foarte generală a dogmelor cere explicitarea teologică interminabilă a conţinutului infinit al dogmelor, în conformitate cu împrejurările mereu noi, în care trăiesc credincioşii.

. Dogmele Bisericii nu evoluează, fiindcă orice evoluţie presupune schimbări substanţiale; în schimb, înţelesul lor progresează, se adânceşte, cu fiecare generaţie de credincioşi. În plan dogmatic, progresul înseamnă dezvoltarea creatoare a Tradiţiei. Biserica nu creează adevăruri noi, ci formulează şi defineşte mai bine adevărurile revelate. La realitatea Revelaţiei nu se adaugă nimic; noi suntem cei care ne îmbogăţim, nu Revelaţia divină. Dogmele sunt noua expresie verbală bisericească , mai suplă şi mai exactă a adevărurilor revelate.

a. Există un progres cantitativ şi calitativ al dogmelor, în sensul că numărul lor creşte în decursul timpului. Din secolul I până astăzi s-au formulat o mulţime de dogme; aceasta dezvoltare cantitativă o negă numai cei ce confundă Revelaţia cu dogmele.

b. Progresul formal constă în amplificarea dogmei prin lărgirea formulei deja existente. De fapt, fiecare Sinod ecumenic a înglobat în definițiile lui formulele anterioare. Un sinod scoate în evidență acele aspecte, care n-au fost atinse în definițiile dogmatice anterioare. Astfel, Sinodul VI Ecumenic a amplificat formula dogmatică de la Calcedon, adăugând dogma celor două voințe și lucrări în Hristos. De regulă, o anumită învățătură dogmatică e opera mai multor sinoade ecumenice și în viitor ea trebuie dezvoltată organic, antropologic, soteriologic, eclesiologic. Toate necesită o dezvoltare asemenea dogmelor hristologice și trinitare.

c. Există de asemenea un progres spiritual al nostru, nelimitat, în înțelegerea dogmelor, prin explicații, prin experiența și trăirea conținutului lor.

Dezvoltarea dogmatică este, așadar, nu numai posibilă ci și necesară. Activitatea dogmatică a Bisericii de explicare a conținutului infinit al dogmelor și al credinței ortodoxe, este de părere Părintele Stăniloae, nu reprezintă o funcție ocazională, ea fiind esențială și permanentă. Prin urmare, dogmele au nevoie de o continuă punere în lumină și explicitare a conținutului lor nesfârșit. Explicarea teologică adevărată, intră în uzul permanent al Bisericii, devine învățătură bisericească, care este identică cu tradiția bisericească (aspectul dinamic al Sfintei Tradiții), cuprinzând în ea o înțelegere îmbunătățită a Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, corespunzătoare fiecărei epoci.

Bibliografie

1. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, în rev. "S.T.", nr. 9-10 / 1964;
2. Prof. N. Chițescu, *Noțiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3, 1959;
3. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 71-92;
4. Pr. prof. Ioan Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, București, p. 129-132;
5. Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 20-24;
6. Pr. prof. Ioan Ică, *op.cit.*, p. 46-61;
7. Pr. prof. Ioan Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecuminică*, București, 1999;

VI. CUNOAŞTEREA DOGMATICĂ

Între tipurile de cunoaştere umană, filosofică, ştiinţifică, artistică, trebuie enumerată şi cunoaşterea dogmatică, ea constituind miezul cunoaşterii religioase.

Asemănătoare până la un punct, cu celelalte tipuri de cunoaştere, ea se deosebeşte esenţial prin obiectul cercetării, care, aşa cum s-a precizat îl reprezintă Revelaţia divină. Deşi formulează adevărul revelat cu ajutorul raţiunii, adevărurile pe care le exprimă cunoaşterea dogmatică sunt supraraţionale şi supralogice. Aparent, dogma poate fi înţeleasă doar cu ajutorul raţiunii, căci prin unele aspecte este asemănătoare oricărui tip de cunoaştere; în realitate ea se deosebeşte fundamental, căci în cunoaşterea dogmatică trebuie folosită raţiunea luminată de credinţă şi încălzită de iubire.

Caracterul uman îi conferă obiectivitate, deşi această obiectivitate îi este asigurată în fond de originea divină a Revelaţiei. În acelaşi timp, dogma are întotdeauna un caracter antinomic sau paradoxal, căci uneşte în sine realităţi ce par opuse: materia cu spiritul, harul cu voinţa, creatul cu necreatul, pe Dumnezeu cu omul şi prin aceasta sunt depăşite limitele fireşti ale unei cunoaşteri raţionale.

Teologul grec H. Andrutos a descris caracterul antinomic al dogmelor, ajungând la următoarele concluzii:

a. raţiunea nu poate dovedi că dogmele sunt logic necesare, nici nu-i poate constrânge pe toţi să le accepte, dar poate dovedi că nu sunt imposibile în sine, ci în acord cu raţiunea umană;

b. ateismul nu poate dovedi că dogmele sunt imposibile sau absurde şi nici nu poate înlocui dogmele cu învăţături pur omeneşti, care să satisfacă trebuinţele adânci ale persoanei umane, în plan spiritual.

Diferenţa dintre raţiune şi credinţă, cele două elemente esenţiale ale cunoaşterii dogmatice, constă în faptul că raţiunea discerne, în mod discursiv, doar unele aspecte ale realităţii, fără a putea surprinde întreaga complexitate de realităţi create şi necreate. Aşa se explică de ce, în general, sistemele filosofice sunt unilaterale şi se opun între ele.

Cunoaşterea dogmatică nu este nici iraţională, deoarece Revelaţia îşi are originea în Raţiunea absolută a lui Dumnezeu, în Logosul divin Care cuprinde întreaga creaţie, în toată complexitatea ei. În timp ce raţiunea umană are caracter parţial, cunoaşterea divină are un caracter total. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 25)

Caracterul antinomic al dogmelor provine şi din faptul că ele sunt dumnezeieşti prin adevărul pe care îl cuprind, dar sunt divino-umane prin formulele care redau acest adevăr.

Rolul cunoaşterii dogmatice este de a permite ca pornind de la propria raţiune, să pătrunzi în lumea raţiunii absolute, a adevărului absolut, a luminii şi iubirii dumnezeieşti, care se cer contemplate. Această pătrundere implică un proces de desăvârşire a posibilităţilor cunoaşterii umane, care are consecinţă o dilatare a raţiunii umane, făcând-o accesibilă adevărurilor divine. Dinamismul cunoaşterii dogmatice se întemeiază pe de o parte pe harul divin care este interior fiinţei umane de la Botez, iar pe de altă parte pe chipul lui Dumnezeu din om, care tinde spre asemănarea infinită cu Dumnezeu, inclusiv în planul cunoaşterii.

Niciodată cunoaşterea dogmatică nu trebuie să se transforme într-o cunoaştere pur speculativă şi abstractă, ci trebuie să păstreze o dimensiune duhovnicească şi morală, care implică transfigurarea naturii umane. Pe lângă raţiune şi credinţă, ea se întemeiază şi pe experienţa apofatică a realităţilor dumnezeieşti.

Progresul în cunoaşterea dogmatică este proporţional cu angajarea pe calea virtuţilor; Sfântul Maxim Mărturisitorul ne atrage atenţia asupra acestui lucru, "ca nu cumva neglijându-le puţin câte puţin, să ne facem credinţa noastră oarbă şi fără ochi, lipsită de iluminările Duhului, care ni se împărtăşesc prin mijlocirea virtuţilor" (*Răspunsuri către Talasie*, "Filocalia",vol. 3, p. 253).

Dacă Mântuitorul Iisus Hristos este Cel spre care tindem să ajungem prin cunoaşterea dogmatică, la El ajungem doar pe calea virtuţilor, "căci Hristos este ascuns în poruncile Sale; El este fiinţa virtuţilor" (Nicolae Cabasila, *Viaţa în Hristos*).

Împotriva cunoaşterii dogmatice s-au adus unele obiecţii, care privesc în fond, teologia scolastică medievală. Aceasta, datorită înrobirii filosofice, a redus dogmele la o cunoaştere strict naturală. Este cunoscut faptul că această teologie a căutat, în mod unilateral să adapteze adevărul revelat, la posibilităţile cunoaşterii umane, fără să mai caute să ridice cunoaşterea umană la înălţimea adevărului revelat. În această situaţie s-a ajuns datorită faptului că teologii scolastici au făcut abstracţie de trăire, experienţă şi viaţă duhovnicească, separând teologia de spiritualitate. Aşa se face că, într-o anumită perioadă istorică, în Biserica Romano-Catolică a existat tendinţa de a-i considera doar pe intelectuali ca adevăraţi cunoscători ai dogmelor, iar pe simplii credincioşi, drept ignoranţi. Această separaţie între o elită intelectuală şi restul credincioşilor, poate fi depăşită doar atunci când cunoaşterea dogmatică nu se reduce la aspectul ei intelectual. Se pot întâlni credincioşi, care, datorită trăirii lor creştine profunde au o înţelegere mai adâncă despre adevărurile divine decât un teolog. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 26).

Obiecţiile împotriva cunoaşterii dogmatice au fost aduse, în secolul al XIX-lea, de către teologul catolic Laberthonniere, care susţinea că adevărurile relevate nu sunt primite doar prin raţiune, ci şi printr-o lumină pusă în noi de Dumnezeu la creaţie.

Această concepţie a scandalizat pe teologii catolici, întrucât se opunea teologiei tomiste, acceptând premisele unei teologii augustiniene sau pascaliene, ale unui creştinism lăuntric, liber de orice constrângere exterioară.

Din punct de vedere ortodox, susţinem că revelaţia divină premerge oricărei experienţe interioare. În acelaşi timp, însă, considerăm că dogma implică şi o trăire interioară, o experienţă personal-comunitară. Teologia ortodoxă consideră că nu trebuie să existe separaţie între raţiune şi iubire. Raţiunea fără iubire duce la o cunoaştere formală, care face abstracţie de conţinutul duhovnicesc al adevărului revelat. Iubirea fără raţiune este oarbă, fiindcă nu cunoaşte căile iubirii, care vine de la Dumnezeu. Doar atunci când raţiunea şi iubirea se unesc, având la temelie credinţa statornică, cunoaşterea dogmatică îşi dobân-

deşte adevărata ei valoare şi semnificaţie, atât din punct de vedere intelectual, cât şi spiritual şi moral. Dumnezeu nu ne descoperă adevăruri despre Sine, pentru a ne satisface curiozitatea, ci ca să ne desăvârşim prin cunoaştere şi făptuire să ajungem la sfinţenie, fără care nu putem accede în viaţa împărăţiei lui Dumnezeu.

Rolul Sfântului Duh şi al Bisericii în cunoaşterea dogmatică

Celor două tipuri de Revelaţie divină, naturală şi supranaturală, le corespund două modalităţi de cunoaştere a lui Dumnezeu: naturală sau prin intermediul naturii şi supranaturală (Părintele Stăniloae tratează în *Dogmatica* sa despre dogme naturale şi supranaturale, vol. I, p. 21).

Într-un mod similar, în spiritualitatea răsăriteană se afirmă, într-un mod foarte sintetic, faptul că Dumnezeu poate fi cunoscut "din făpturi şi din Scripturi".

Sfinţii Părinţi sunt unanimi în a admite că întreaga creaţie constituie un mijloc de dialog între Dumnezeu şi om. Din contemplarea firii înconjurătoare, omul credincios se poate ridica până la Creator, stabilind unele concluzii cu privire la atributele Sale (Psalmul 18, 1; Romani. 1 , 19-20). Cu toate acestea, cunoaşterea prin natură nu este suficientă, mai ales că ea nu evidenţiază caracterul de persoană a lui Dumnezeu, şi nici modul în care El este prezent în creaţia Sa. De aici, necesitatea Revelaţiei supranaturale, care îl ajută pe om să nu-L confunde pe Creator cu creaţia Sa, să nu creadă în panteism. Revelaţia supranaturală a arătat că lumea este opera liberă a lui Dumnezeu şi că îşi găseşte finalitatea în unire cu Dumnezeu, fiind teocentrică.

Dacă Revelatia prin natură este uşor de înţeles, cea supranaturală este mai dificilă, întrucât ea implică, într-o mai mare măsură, procesul de purificare şi îndumnezeire a persoanei umane.

1. Pentru a veni în ajutorul omului, Revelaţia supranaturală s-a făcut prin inspiraţie, adică prin puterea Duhului Sfânt. Prin inspiraţie înţelegem actul tainic dar real, prin care Dumnezeu îl face pe om capabil să primească, să înţeleagă şi să transmită revelaţia divină. Sfântul Duh, Cel care inspiră pe prooroci şi pe apostoli pentru primirea Revelaţiei, este prezent într-un alt mod în opera de dogmatizare a

revelației și anume prin *asistență*. Aceasta are o intensitate diferită de inspirație, dar este tot atât de importantă, deoarece este o altă lucrare a Duhului Sfânt, nedespărțită de prima, ci aflată într-o relație interioară, căci ambele țin de Duhul adevărului, Duhul lui Hristos.

După Cincizecime, Dumnezeu nu mai descoperă adevăruri noi, întrucât Revelația supranaturală s-a încheiat și s-a împlinit în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Asistența Sfântului Duh are rolul de a ajuta Biserica să pătrundă în cunoașterea duhovnicească a adevărului revelat.

2. Cunoașterea dogmatică are, pe lângă dimensiunea pnevmatologică, materializată în asistența Duhului Sfânt, o puternică componentă eclesială. Biserica, în plenitudinea ei, este subiectul cunoașterii lui Dumnezeu, și doar ea primește, păstrează și comunică fără greșeală adevărul despre Dumnezeu și planul Său de mântuire. În același timp, experierea conținutului dogmelor nu poate avea loc decât în interiorul Bisericii, având ca temei dimensiunea sa sacramentală în care, prin Duhul Sfânt, Hristos este prezent și lucrător al operei Sale de mântuire și transfigurare. Chiar condiția fundamentală a cunoașterii dogmatice și anume unirea dintre adevăr și iubire nu se poate realiza decât în Biserică, unde atât adevărul cât și iubirea Prea Sfintei Treimi pot fi trăite de credincioși. În Biserică, adevărul este experiat nu în sens intelectualist, ca abstracție, ci în mod existențial, ca Persoană, Persoana lui Hristos, Cel care a revelat Treimea, pentru ca să extindă viața Ei perihoretică la nivelul Bisericii.

Adevărul revelat, care izvorăște din comuniunea supremă a Sfintei Treimi, n-a fost încredințat unei singure persoane, ci unei comunități de persoane, adică Bisericii, în care se poate face experiența trăirii acestui adevăr, după modelul și din puterea Prea Sfintei Treimi. Numai comuniunea perihoretică a Bisericii, edificată sacramental de Duhul Sfânt, Duhul lui Hristos, poate păstra în mod infailibil adevărul suprem despre Dumnezeu. Ca răspuns la acțiunea de asistență a Duhului Sfânt față de Biserică, Sfinții Apostoli și apoi Sfinții Părinți au mărturisit colaborarea lor cu Sfântul Duh, în lucrarea de dogmatizare: "Părutu-s-a nouă și Duhului Sfânt" (*Faptele Apostolilor* 15, 28). De

altfel, textul de mai sus trebuie înțeles și exprimat în sensul dogmei de hotărâre sinodală: "Am hotărât noi și Duhul Sfânt".

Teologul rus Alexei Homiakov a pus în evidență rolul comunitar sau sobornicesc al Bisericii în păstrarea și apărarea adevărului revelat. Acest adevăr este rodul comuniunii, se păstrează nealterat în comuniune și se experiază doar în comuniune, care înseamnă unitate în iubire și adevăr.

Bibliografie

1. *T.D.S.* vol. I;
2. Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică,* trad.de Maricel Popa, Ed. Bizantină,București, 1997;
3. Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu,* trad. de Maria-Cornelia Oros, Ed.Deisis, Sibiu, 1995;

VII. METODE ALE CUNOAŞTERII DOGMATICE: ANALOGIA ŞI SIMBOLISMUL

Cunoaşterea dogmatică are nu numai un loc specific între tipurile de cunoaştere umană, ci şi mijloace sau metode proprii pe care le utilizează. Două din ele, analogia şi simbolismul, sunt comune şi altor domenii ale cunoaşterii, analogia se întâlneşte în filosofie şi în literatură, simbolismul în artă. În domeniul teologiei acestea capătă noi valenţe, deoarece sunt raportate nu doar la ordinea creată a lumii, ci şi la cea necreată, a lui Dumnezeu.

I. ***Analogia*** este folosită în cunoaşterea dogmatică, plecând de la premisa că universul este opera lui Dumnezeu, iar tot ce există în el sunt, cum afirmă Părintele Stăniloae, plasticizări ale raţiunilor divine necreate. Prin analogie sau comparaţie cu lumea creată, omul poate cunoaşte ceva despre Creatorul ei şi despre unele însuşiri sau atribute ale Lui.

În cunoaşterea dogmatică se întâlnesc trei tipuri de analogii, care sunt tot atâtea trepte pe drumul de la creaţie la Creatorul ei necreat.

a. Prima treaptă a analogiilor teologice are ca punct de pornire fie creaţia în ansamblul ei, fie doar o parte a creaţiei. Acest fapt este posibil întrucât universul poartă urmele sau pecetea lui Dumnezeu, în întregimea sa, ca şi în fiecare moleculă sau atom. Cea mai bună dovadă o reprezintă raţionalitatea şi interdependenţa, ce caracterizează toată existenţa creată şi care este dată spre a fi descifrată de raţiunea umană. Atât la nivel cosmic, cât şi la nivel microcosmic, totul este guvernat de ordine şi armonie, care trimit la o sursă veşnică de înţelepciune şi putere, care este Dumnezeu. Astăzi, descoperirile din domeniul ştiinţei demonstrează că nu există dilemă sau opoziţie între unitate şi pluralitate, deoarece unitatea se manifestă sub aspectul pluralităţii, iar pluralitatea se îmbină unitar în întregul microcosmos (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op.cit.*, p. 29). Afirmaţii care se considerau odinioară ca iraţionale din cauza caracterului lor antinomic, sunt recunoscute astăzi ca indicând o treaptă firească a existenţei spre care trebuie să se întindă raţiunea şi care este o reflectare a Sfintei Treimi la nivel creat. Tocmai această conciliere între unitate şi pluralitate a determinat pe gânditorii

creştini contemporani să afirme că întreaga creaţie este un reflex al Sfintei Treimi, aşa cum constatase încă din secolul al III-lea Origen, care exclamase: "Toate sunt oglinzi ale frumuseţii Tale, Treime!".

b. A doua treaptă a analogiilor o aflăm în lumea fiinţelor spirituale, îngerii şi oamenii, care redau mai bine chipul perfecţiunii lui Dumnezeu şi al spiritualităţii Lui. Pornind de la lumea noastră spirituală, creată, ne apropiem mai mult de taina existenţei lui Dumnezeu, ca spirit absolut şi personal. În acest sens, existenţa îngerilor, fiinţe spirituale necorporale, serveşte mai bine analogiei cu Dumnezeu. Dar şi persoana umană, prin spiritul sau sufletul său, trimite la existenţa pur spirituală a lui Dumnezeu. Unii Sfinţi Părinţi au demonstrat că sufletul omenesc este analogia Sfintei Treimi, prin unitatea lui de esenţă şi prin întreita funcţie (raţiune, voinţă şi sentiment). Această analogie, care a fost utilizată de Fericitul Augustin, pe lângă unele avantaje, comportă şi anumite riscuri: în Sfânta Treime nu este vorba de funcţii, ci de Persoane. Sfinţii Părinţi răsăriteni au preferat să facă o analogie între familie şi Sfânta Treime, deoarece familia este compusă din persoane unice, ce au în comun firea omenească. Din acest motiv, în gândirea şi spiritualitatea ortodoxă Sfânta Treime nu poate avea implicaţii individualiste ci numai comunitare şi sociale.

c. Gradul cel mai înalt de analogie cu Dumnezeu, din lumea creată, îl constituie sfântul, omul ajuns la asemănarea cu Dumnezeu prin har. Aflat pe această treaptă a sfinţeniei, omul participă efectiv, prin har la viaţa lui Dumnezeu, unindu-se cu Cel cunoscut, Dumnezeu, şi devenind, chiar dacă în mod anticipativ, ca pregustare, totul lumină, totul har.

Cu privire la această a treia treaptă a analogiilor dintre lumea creată şi Dumnezeu, există unele deosebiri interconfesionale. În timp ce ortodocşii consideră desăvârşirea la care poate ajunge încă de aici omul, ca rezultat al harului, înţeles ca energie ce izvorăşte din fiinţa lui Dumnezeu, pentru catolici perfecţiunea umană este rodul unei graţii create, separate de Dumnezeu, care lasă un gol între om şi Dumnezeu. Protestanţii resping în general aceste analogii şi în special conceptul de îndumnezeire, pe care îl consideră de factură panteistă. Atitudinea lor are ca substrat exagerarea stării de păcătoşenie a omului, exprimată în

distrugerea chipului divin din el, dar şi neîncrederea în posibilitatea de transfigurare a materiei cosmosului.

Analogiile din domeniul cunoaşterii dogmatice nu trebuie nici supraevaluate sau supralicitate, considerându-se că lumea de dincolo este întru totul asemenea lumii de aici, pentru că atunci s-ar ajunge la *antropomorfism*, care se întâlnea în politeismul antic. Nu trebuie însă nici subevaluate, deoarece s-ar favoriza *agnosticismul*, crezând că nici o expresie umană nu reprezintă pe Dumnezeu. Ambele extreme trebuie evitate şi aceasta este posibil doar atunci când alternăm catafatismul cu apofatismul în cunoaşterea dogmatică.

Rolul analogiilor este acela de a îndruma spre un sens mai înalt, ceea ce exprimă ele, implicând metoda anagogică, de urcuş (*Filocalia*, VII, p. 221). În acest sens se pronunţă şi Sfântul Maxim Mărturisitorul: "Cunoaşterea relativă mişcă dorinţa spre cunoaşterea prin participare, iar cunoaşterea trăită prin participare, care procură simţirea celui cunoscut, depăşeşte cunoaşterea cuprinsă în raţionamente, concepte, înţelesuri" (*Filocalia*, vol. III, p. 329).

II. ***Simbolismul***, ca metodă de cunoaştere dogmatică, utilizează simbolul, căruia îi conferă însă alte înţelesuri decât arta, filosofia, cultura în general. În domeniul teologiei, simbolul este un semn material, care învăluie şi dezvăluie o realitate sau o prezenţă spirituală. Aceasta înseamnă că cei care îl înţeleg disting două părţi în simbol: una vizibilă şi alta invizibilă, ceea ce înseamnă că de simbol este legată o taină, pe care el o evocă sau o face prezentă.

Simbolul ne descoperă dimensiunea adâncă, fundamentală, religioasă a realităţii. Dacă tot ce vedem nu e decât o reflectare a chipului divin, nevăzut pentru ochii noştri, simbolul religios dezvăluie ochilor noştri existenţa realităţilor spirituale, a Raţiunii divine în lumea imanentă. Simbolul reprezintă limba religiei, limba în care religia se poate exprima direct. Prin simboale spunem ceva mai mult decât prin cuvinte.

Teologic, tot ce există în lumea acesta e un simbol al lumii de dincolo, chiar şi omul însuşi, închipuind în sine divinul şi umanul. Cosmosul întreg este un simbol imens, lumea creată e un simbol al

lumii necreate, iar exprimarea acestui fapt e o exprimare simbolică, descoperind adică, printr-un lucru văzut, o realitate divină.

Simbolul religios nu este, deci, un simplu semn convențional, pentru că el participă la realitatea simbolizată şi o descoperă cu o prezență ascunsă. Când se afirmă, de exemplu, că Botezul e simbolul morții şi învierii lui Hristos, nu înseamnă că el e doar un semn al morții și învierii lui Hristos, pentru că Botezul ne descoperă sub forma văzută a întreitei cufundări în apă, însăşi realitatea nevăzută a morții şi învierii lui Hristos. Exprimarea Mântuitorului "Eu sunt Calea, Adevărul şi Viața", nu înseamnă că El e un semn al adevărului, ci El este însuși Adevărul şi Viața şi în acelaşi timp Calea spre acestea.

Sfântul Apostol Pavel afirmă că Hristos este Paştele nostru, un simbol al trecerii noastre de la moarte la viață şi de la pământ la cer. Hristos este, deci, simbolul trecerii noastre dar şi realitatea însăşi a acestei treceri, pentru că în El are loc trecerea noastră din moarte la viață, de la pământ la cer.

Trimiterea temporară a Sfântului Duh la Botezul Domnului sub chip de porumbel şi revărsarea Sa asupra Sfinților Apostoli, sub chipul limbilor de foc, nu vrea să spună că porumbelul şi limbile de foc sunt simple semne ale Sfântului Duh, ci simboale, care exprimă din plin prezența Sfântului Duh.

Cele şapte Sfinte Taine sunt în acelaşi timp şi simboale, care descoperă și fac prezente prin lucrarea lor văzută diferite lucrări ale harului divin nevăzut, precum şi prezența nevăzută a lui Hristos, în calitate de săvârşitor al Tainelor.

Prin urmare, putem afirma că întreaga teologie se foloseşte de sim-boale ca mijloace de exprimare a realităților dumnezeieşti, dar în mod special se folosesc de ele Liturgica, Mistica şi Teologia Dogmatică.

Sfânta Liturghie e o participare reală la întreaga iconomie a Mântuitorului Hristos, nu e doar un simplu simbol, care ne trimite la realitățile dumnezeieşti. În viața mistică, cunoaşterea realităților dumnezeieşti este mijlocită prin simboale, iar Teologia Dogmatică utilizează simboale ca mijloace de exprimare a realităților dumnezeiești,

deoarece prin aceste simboale se poate exprima mai mult decât prin limbaj obişnuit.

Domeniul Sfintelor Taine este, prin excelenţă, unul simbolic. La fel şi cel al sfintelor icoane sau sfintei cruci, fiindcă icoana nu e doar un semn convenţional, ci este simbol, în sens de prezenţă reală, prezenţă harică.

Trebuie precizat şi faptul că simbolul nu este identic cu lucrul simbolizat, ci el trimite dincolo de sine. El e punctul de legătură unde se întâlneşte lumea văzută cu cea spirituală, sau cum afirmă Berdiaev "punctul de întretăiere a divinului cu umanul" (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op.cit.*, p. 31). De aceea pentru înţelegerea simboalelor religioase este nevoie de o mai mare iniţiere, decât în cazul analogiei.

În Teologie, simbolul pune două probleme, care trebuie corect înţelese:

1. Raportul dintre simbol şi lucrul simbolizat.

În rezolvarea acestei probleme s-au formulat două opinii adverse: realiştii extremişti, care identifică simbolul cu lucrul simbolizat, ceea ce duce la magie; nominaliştii, care socotesc simbolul ca pe un simplu semn convenţional, un simplu nume, fără nici o legătură cu realitatea simbolizată.Soluţia o oferă realismul moderat, care afirmă prezenţa reală a divinului, ca realitate obiectivă în simboale văzute, dar a cărei evidenţă este condiţionată totuşi subiectiv de credinţa noastră, credinţă ce are concomitent un aspect obiectiv, pentru că ea este şi darul lui Dumnezeu.

2. Limita cunoaşterii simbolice.

Deşi simbolul oferă o cunoaştere supraconceptuală a realităţilor dumnezeieşti, mai profundă decât cea a analogiei, cunoaşterea prin simbol are limitele ei, pentru că simbolul dă mărturie despre prezenţa realităţii divine, dar oferă puţine amănunte despre ea, şi mai ales nu ne arată modul coexistenţei în simbol a lumii create şi a celei necreate.

În timp ce Apusul creştin, din considerente filosofice, a abuzat de metoda analogiei, exprimându-şi preferinţa pentru cunoaşterea catafatică, în Răsăritul creştin, Sfinţii Părinţi au utilizat simbolul, pe care l-au considerat un îndemn spre transfigurare, spre experienţa prezenţei

harului divin, care prezenţă justifică metoda apofatică a cunoaşterii. Din perspectiva simbolismului dogmatic, întreaga creaţie capătă o transparenţă pentru ochii celui înduhovnicit, care sesizează prin ea şi în ea prezenţa tainică dar reală a lui Dumnezeu cel nevăzut.

Bibliografie

1. *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol. I, Bucureşti, 1958, 126-169;
2. Pr. prof. Dumitru Popescu, *op.cit.*, p. 25-33;
3. Pr. prof. Ioan Ică, *op.cit.*, p. 62-66;
4. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere românească, Bucureşti, 1996, partea a III-a, p. 189-215;
5. Idem, *Cunoaşterea lui Dumnezeu în tradiţia răsăriteană*, traducere românească, Bucureşti, 1995;
6. Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, Bucureşti, 1993, p. 36-43;
7. Idem, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, Bucureşti, 1998; p. 5-63;

VIII. REVELAŢIA DUMNEZEIASCĂ – IZVOR AL CREDINŢEI CREŞTINE ŞI PRINCIPIU OBIECTIV AL TEOLOGIEI DOGMATICE

Învăţătura de credinţă se află cuprinsă în Revelaţia dumnezeiască, izvorul însuşi al credinţei creştine şi în acelaşi timp principiul obiectiv pe care se fundamentează Teologia Dogmatică. Revelaţia divină este actul prin care Dumnezeu iese din Sine, descoperindu-Se oamenilor prin lucrările şi prin Cuvântul Său, făcându-le cunoscut acestora tot ceea ce este necesar pentru mântuirea lor.

Dacă nu S-ar descoperi şi nu S-ar manifesta în afară prin lucrări care ajung până la noi, prin acte şi cuvinte, omul n-ar putea să-L cunoască pe Dumnezeu şi nici pe sine însuşi nu s-ar cunoaşte ca fiinţă distinctă de Dumnezeu, deoarece însăşi creaţia noastră e o manifestare a lui Dumnezeu în afară, prin care îl cunoaştem în calitate de Creator, iar pe noi ca fiinţe create.

Din punct de vedere teologic, prin Revelaţia dumnezeiască se înţeleg două lucruri:

1. actul sau faptul descoperirii, lucrarea de manifestare a lui Dumnezeu în afară;

2. conţinutul descoperirii, adevărul despre Dumnezeu şi despre voinţa şi lucrarea Sa. În cel de al doilea sens, Revelaţia devine conţinutul propovăduirii evanghelice sau mesajul pe care Biserica îl mărturiseşte în mijlocul lumii. "Pe Iisus Nazarineanul, bărbat adeverit între voi de Dumnezeu prin puteri, prin minuni şi prin semne pe care le-a făcut prin El Dumnezeu în mijlocul vostru, precum voi ştiţi" (*Faptele Apostolilor*, 2, 22).

Revelaţia dumnezeiască este "descoperirea tainei celei ascunse din timpuri veşnice iar acum arătată prin Scripturile proorocilor, după porunca veşnicului Dumnezeu şi cunoscută la toate neamurile, spre ascultarea credinţei" (*Romani*, 16, 25-26).

Descoperirea acestei taine ţinute sub tăcere veacuri de-a rândul din cauza învârtoşirii oamenilor prin păcat, se face treptat, în diferite forme şi în mai multe etape:

- în mod indirect, din chiar momentul creației, prin cosmos și prin om, adică prin natura creată;
- în mod direct, supranatural şi personal, mai întâi prin cuvântul lui Dumnezeu adresat oamenilor în rai, apoi prin cuvintele profeților şi în mod desăvârşit sau plenar prin Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul întrupat!

Revelația naturală

Aceasta este prima formă de revelare de Sine a lui Dumnezeu la nivelul creației văzute, El arătându-Se pe Sine, prin natura creată, care este efectul direct al lucrării Sale creatoare, manifestată în mod liber. În opinia Părintelui Stăniloae, cosmosul întreg și odată cu el şi omul, formează, în fond, conținutul revelației naturale. În sprijinul afirmației sale, el aduce raționalitatea lumii, care ar fi fără sens, dacă n-ar fi dată rațiunea umană, care să cunoască lumea. "Cosmosul a fost adus la existență pentru a fi cunoscut de o ființă pentru care e creat şi, prin aceasta, pentru a realiza între Sine și acea ființă rațională creată un dialog prin mijlocirea lui. Acest fapt constituie conținutul revelației naturale" (T.D.O., vol. I, p. 21).

Lumea întreagă este plină de prezența Creatorului ei; ea Îl reflectă şi Îl descoperă în perfecțiunile Lui: "Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria" (*Psalmul* 18, 1). Din chiar momentul creației, Dumnezeu este pretutindeni de față în lume şi oriunde ne-am afla sau ne-am duce, El este prezent prin Duhul Său. (*Psalmul* 138, 7-10). Sfântul Apostol Pavel afirmă: "Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi (prin cugetare), adică veșnica Lui putere și dumnezeire, aşa ca ei să fie fără cuvânt de apărare" (*Romani*, 1, 21).

Revelația prin natură stă la baza unei credințe naturale a omului, despre care Părintele Stăniloae afirmă următoarele: "Credința naturală se concretizează într-o serie de puncte de credință, axiome, care sunt un fel de dogme naturale, care îşi au izvorul în revelația naturală, prin care Dumnezeu se face cunoscut, imprimând în ele sensurile amintite, cuprinse în dogme naturale, care constituie conținutul credinței naturale" (T.D.O., vol. I, p. 21).

Treapta credinței naturale se cere depășită sau completată: "Atât ca și conținut, cât și ca putere de receptare ca act, credința naturală bazată pe Revelația naturală, are nevoie de completarea ei prin credința ce ni se dăruiește prin Revelația supranaturală" (*Ibidem*, p. 23).

Descoperirea lui Dumnezeu în natură este insuficientă, incompletă, indirectă și generală, are deci limitele ei. Pe de altă parte, urmare a păcatului strămoșesc și pierderii harului, precum și a Revelației primordiale din rai, nu numai că evidența ei slăbește, dar are loc și o întunecare a minții, care începe a se opune în chip voit acestei evidențe a Revelației supranaturale, deși obiectiv, omul are încă posibilitatea de a cunoaște pe Dumnezeu, "prin cugetarea din fâpturi".

Revelația supranaturală

A doua formă de revelare de Sine a lui Dumnezeu, de o manieră evident personală și de o intensitate mai ridicată este revelația supranaturală sau pozitivă. Ea reprezintă descoperirea mai directă pe care Dumnezeu o face prin cuvinte, acte minunate, prin oameni aleși și în mod culminant prin Sine însuși. Se numește revelație supranaturală deoarece prin ea Dumnezeu Se comunică în mod supranatural, este acceptată prin credință și cuprinde adevăruri care depășesc puterea de înțelegere a ființei umane.

Posibilitatea acestei forme de Revelație divină este dată în faptul că Dumnezeu este Persoana spirituală absolută, orientată ontologic spre comuniune și în același timp, El vrea și poate să Se comunice fâpturilor create după chipul și asemănarea Sa, chemându-i la comuniune chiar prin această descoperire.

Este posibilă și în ceea ce privește omul, persoana spirituală și corporală creată, care este orientată ontologic spre prototipul său, spre comuniunea cu Creatorul și Proniatorul său și astfel poate și el să primească și să răspundă la cele comunicate de Dumnezeu. Adevărurile de credință descoperite, deși suprarationale, sunt adevăruri existențiale, fundamentale, care privesc pe om, mântuirea și desăvârșirea (îndumnezeirea) sa după har; prin aceasta ele corespund năzuințelor celor mai adânci ale omului.

Prin Revelația supranaturală, Dumnezeu confirmă și completează Revelația naturală, întărind și precizând mai bine credința naturală în Dumnezeu și sensul ultim al existenței, intuit de om prin Revelația naturală. Acum Dumnezeu Se descoperă direct, deplin ca Persoană absolută, iubitoare, Care ne cheamă să participăm la viața de comuniune a Sfintei Treimi prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, în Care culminează Revelația divină și prin Care s-a refăcut obiectiv comuniunea omului cu Dumnezeu.

Deși între Revelația naturală și cea supranaturală există o distincție și o deosebire, pentru că "harul și adevărul prin Iisus Hristos au venit" (Ioan I, 17), totuși între ele nu există o ruptură, ci o corelație sau o corespondență, prin faptul că Fiul lui Dumnezeu, Logosul Tatălui, Care este Pantocratorul creației, Se întrupează, venind "întru ale Sale". El a imprimat de la creație o rațiune în fiecare lucru, rațiuni pe care le înnoiește și le întărește prin Întrupare, recentrând creația întru Sine.

Etapele Revelației supranaturale

1. Revelația primordială, făcută primilor oameni în rai, deci lui Adam și Evei, păstrată prin urmași până la Avraam, apoi reminescențe ale acestei Revelații sunt păstrate în religiile și miturile tuturor popoarelor.

2. Revelația specială a Vechiului Testament, făcută în sânul poporului ales și pregătit special de Dumnezeu, prin făgăduința făcută lui Avraam.

Această Revelație s-a făcut treptat, prin patriarhi, prooroci și alți bărbați aleși, în multe rânduri și cunoaște un progres continuu: "După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care s-au făcut veacurile" (Evrei, 1, 1-2).

3. Revelația absolută, universală a Noului Testament, dată de însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat. Este culmea și încheierea Revelației divine, peste care nimeni nu poate spune sau adăuga ceva.

Revelaţia Vechiului Testament trebuie înţeleasă şi interpretată în lumina Noului Testament, având în centru pe Hristos – Mesia, prefigurat şi profeţit în Legea Veche.

Revelaţia divină supranaturală s-a încheiat, găsindu-şi expresia ultimă în Persoana Mântuitorului, Revelaţia însăşi, Cuvântul lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi. O nouă revelaţie nu mai este posibilă.

Teologi ca Ioachim de Flora sau Berdiaev, precum şi neoprotestanţii consideră că Revelaţia nu s-a încheiat. Însă nimeni, niciodată, nu mai poate depăşi revelaţia care ne-a fost dată o dată pentru totdeauna de Mântuitorul Iisus Hristos.

Bibliografie

1. *T.D.S.* vol. I;
2. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol.I, ed.I, Bucureşti, 1978;
3. Idem, *Revelaţia prin acte, cuvinte şi imagini,* în rev. "Ortodoxia", 1968, nr. 3;
4. Idem, *Revelaţia ca dar şi făgăduinţă,* în rev. "Ortodoxia", 1969, nr.2;
5. Pr. prof. Ion Bria, *D.T.O.;*
6. Idem, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică;*
7. Idem, *Credinţa pe care o mărturisim,* Bucureşti,1987;
8. Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator,* EIBMBOR, Bucureşti, 2005;

IX. MODALITĂȚILE SAU CĂILE DE PĂSTRARE ŞI TRANSMITERE A REVELAȚIEI SUPRANATURALE DIVINE: SFÂNTA SCRIPTURĂ ȘI SFÂNTA TRADIȚIE

Potrivit învățăturii de credință ortodoxe, Revelația dumnezeiască supranaturală se păstrează şi se transmite de către Biserică pe două căi sau moduri: Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiție. Sfinții Apostoli au transmis inițial pe cale orală Cuvântul lui Dumnezeu, pe calea tradiției, ulterior și în scris, prin Sfintele Evanghelii sau Epistole. Acestea din urmă formează canonul Noului Testament, stabilit de către Biserică, care este inseparabil de celelalte învățături de credință, neconsemnate în cărțile Noului Testament, dar păstrate de către Biserică și care constituie Tradiția apostolică.

Dacă Sfânta Scriptură reprezintă expresia scrisă a Revelației supranaturale, Sfânta Tradiție constituie cealaltă formă, inițial orală, iar apoi fixată în scris, în Biserică, a aceleiași Revelații desăvârșite în Hristos. Numai împreună ele exprimă Descoperirea dumnezeiască în plenitudinea ei, fiind egale în autoritate și importanță. Cele două forme sau moduri de păstrare şi transmitere nu pot fi separate, întrucât doar împreună dețin Cuvântul lui Dumnezeu, primit prin inspirația sau asistența Sfântului Duh.

Relația dintre Biserică, Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiție

Înainte de a analiza din punct de vedere dogmatic cele două moduri de păstrare şi transmitere a Revelației Supranaturale, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, trebuie precizat raportul sau relația acestora cu Biserica. În Vechiul Testament, Legea a fost încredințată de Moise unei comunități religioase; la fel şi în Noul Testament, Sfinții Apostoli au predicat după Cincizecime unei comunități creștine constituite, căreia i-au încredințat Evanghelia sau Revelația desăvârşită prin Iisus Hristos. Prin urmare, atât Sfânta Scriptură cât şi Sfânta Tradiție constituie "bunuri" ale Bisericii, care le primeşte, le ferește de interpretări eronate și le fructifică prin Duhul Sfânt în folosul membri-lor

ei. Dacă Biserica este mediul în care lucrează ca Mântuitor Domnul Iisus Hristos, în ambianța sfințitoare a Duhului Sfânt, atunci înseamnă că doar aici Revelația divină poate fi înțeleasă și experiată în mod corect.

În mod concret, Sfânta Scriptură este interpretată de Biserică prin Sfânta Tradiție; în Ortodoxie, toate cele trei realități prin care lucrează tainic Hristos și Duhul Sfânt, sunt interdependente, fiind indisolubil unite.

Despre relația interioară care există între Biserică, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, Părintele Stăniloae se exprima astfel: "Biserica se mișcă în interiorul Revelației sau al Scripturii și Tradiției; Scriptura își descoperă conținutul în interiorul Bisericii și Tradiției; Tradiția e vie în interiorul Bisericii. Revelația însăși e eficientă în interiorul Bisericii și Biserica e vie în interiorul Revelației" (*T.D.O.*, vol. 1, p. 69). Această relație de interioritate reciprocă a permis teologiei ortodoxe să nu separe între Biserică, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, ci să le conceapă într-o interacțiune, întemeiată pe prezența și lucrarea convergentă a Sfântului Duh.

Sfânta Scriptură din punct de vedere dogmatic

Autoritatea dumnezeiască a Sfintei Scripturi constă în inspirația ei: "Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțeleptirea cea întru dreptate" (II *Timotei*, 3, 16). Sfânta Scriptură conține Cuvântul lui Dumnezeu adresat nouă, transmis prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt care a grăit prin prooroci inspirându-i și ferindu-i de erori. Tot Duhul Sfânt, Care este Duhul Fiului sau Duhul lui Hristos, este Cel care-l face prezent pe Hristos prin cuvintele Sfintei Scripturi, în Biserică și în credincioși.

Biserica, în calitate de păstrătoare a Revelației și fiind asistată de Duhul Sfânt în Sinoade, este cea care a selectat și a adunat cărțile canonice ale Vechiului Testament (39) și ale Noului Testament (27), separându-le de cele apocrife. Biserica Răsăriteană a preluat canonul alexandrin, în care, pe lângă cărțile canonice ale Sfintei Scripturi (66) sunt cuprinse și cele deuterocanonice, numite și anaghinoscomena (bune de citit) în număr de 14. Ultima categorie de cărți se situează

între cele canonice şi cele apocrife, nefiind cu totul lipsite de autoritate, dar nici nu sunt normative, ele conţinând lucruri folositoare sau ziditoare de suflet.

Raportul dintre Biserică şi Sfânta Scriptură

Din punct de vedere cronologic, Biserica are o întâietate temporală faţă de Sfânta Scriptură. Pe de altă parte, Biserica este aceea care explică Sfânta Scriptură, având şi responsabilitatea de a păstra şi conţinutul ei în sensul lui autentic. Pe lângă întâietatea temporală există şi o întâietate de funcţie, în raportul dintre Biserică şi Sfânta Scriptură. În acelaşi timp însă, Biserica are nevoie de Sfânta Scriptură pentru a spori în cunoaşterea şi în trăirea în Hristos. Dacă Biserica este Hristos extins în umanitate, iar conţinutul Sfintei Scripturi este Acelaşi Hristos, înseamnă că între Biserică şi Sfânta Scriptură este o legătură indisolubilă.

Sfânta Scriptură trebuie interpretată numai de Biserică în plenitudinea ei, ea având harisma infailibilităţii. Din această cauză, hotărârile dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice devin normative doar atunci când sunt receptate de întreaga Biserică.

În privinţa raportului dintre Biserică şi Sfânta Scriptură există diferenţe interconfesionale majore. Romano-catolicii, prin papă, au ridicat magisteriul (clerul şi teologii) şi Biserica (redusă la ierarhie) deasupra Sfintei Scripturi, făcând-o pe aceasta total dependentă de Biserică. Această concepţie unilaterală despre supremaţia magisteriului faţă de Sfânta Scriptură a permis Bisericii Romano-Catolice să introducă dogme noi în învăţătura ei oficială: infailibilitatea papală, primatul papal, imaculata concepţie, înălţarea cu trupul la cer a Sfintei Fecioare etc., interzicând, în Evul Mediu, folosirea Bibliei de către credincioşi.

La polul opus s-au situat Reformatorii şi urmaşii lor care au trecut de la dependenţa Bibliei faţă de Biserică la dependenţa Bisericii faţă de Biblie. Plecând de la supremaţia şi autonomia Bibliei, aceştia au instituit drept criteriu de interpretare a textului scripturistic conştiinţa liberă a fiecărui credincios, refuzând Bisericii orice autoritate în materie de credinţă (*T.D.S.*, vol. I, p. 172-173).

Adevărul de credință are ultimul temei în comuniunea supremă a Prea Sfintei Treimi şi de aceea el nu poate fi păstrat şi interpretat corect decât tot în comuniune, iar Biserica este o astfel de comuniune, dată fiind natura ei teandrică şi puterea unificatoare a Duhului Sfânt, care lucrează în ea. Orice afirmare individualistă perturbă relația interdependentă dintre Biserică şi Sfânta Scriptură, cu consecințe grave, care merg până la erezie.

Aşadar, din perspectiva teologiei ortodoxe, cunoaşterea Sfintei Scripturi se poate realiza doar în comunitatea de credință, iubire şi adevăr a Bisericii, prin harul luminător al Sfântului Duh.

Sfânta Tradiție şi relația ei cu Biserica

Sfânta Scriptură este doar una din modalitățile de păstrare şi transmitere a Revelației supranaturale şi ea este inseparabilă de cealaltă modalitate de păstrare şi transmitere a Cuvântului lui Dumnezeu, care este Sfânta Tradiție. Prin Sfânta Tradiție se înțelege totalitatea adevărurilor revelate, care nu au fost cuprinse în Sfânta Scriptură, ci au fost predate pe calea orală de către Mântuitorul şi de Sfinții Apostoli, acestea fiind ulterior consemnate şi păstrate de Biserică până astăzi.

Pentru a evidenția dimensiunea pnevmatologică sau pe cea hristologică a Sfintei Tradiții, ea a fost definită de către unii teologi drept "viața Duhului în Biserică" şi "viața Bisericii în Duhul Sfânt" (Vladimir Lossky), "memoria vie a Bisericii" (S. Bulgakov) sau "permanentizarea dialogului Bisericii cu Hristos" (Pr. Dumitru Stăniloae).

Existența Sfintei Tradiții se întemeiază pe faptul că Mântuitorul Hristos a predat toate învățăturile descoperite pe cale orală, acelaşi lucru cerând şi Sfinților Apostoli: "Mergând, învățați toate neamurile..." (*Matei* 28, 19), iar Sfinții Apostoli au avut conştiința necesității Sfintei Tradiții: "Sunt încă şi alte multe lucruri pe care le-a făcut Iisus, care de s-ar fi scris cu de-amănuntul, mi se pare că nici în lumea aceasta n-ar încăpea cărțile ce s-ar fi scris" (*Ioan* 21, 25); "Multe având a vă scrie, n-am voit să le scriu pe hârtie şi cu cerneală ci nădăjduiesc să vin la voi şi să vorbesc gură către gură ca bucuria noastră să fie deplină" (II Ioan,

12); “Credința vine din auzire, iar auzirea prin Cuvântul lui Hristos” (*Romani* 10, 17).

Prin Sfânta Tradiție trebuie să înțelegem atât acțiunea de transmitere a Evangheliei lui Hristos (I *Corinteni* 11, 23-24), cât și cuprinsul sau conținutul acestei transmiteri (I *Corinteni* 15, 1), adică însăși Evanghelia Mântuitorului, care este identică cu Revelația divină.

În sens larg, Tradiția începe în timpurile premozaice, cu primele date ale Revelației paradisiace, pe care Moise le-a pus în scris. Adevărurile revelate, care n-au fost consemnate în Sfânta Scriptură, dar care au fost păstrate și transmise de Biserică, după moartea ultimului Apostol și după scrierea cărților Noului Testament, au circulat mai întâi pe cale orală, în același timp cu cărțile nou-testamentare. Ulterior, fiind consemnate în scris, au alcătuit Sfânta Tradiție în sens restrâns, numită și Tradiția apostolică, de aceeași autoritate cu Sfânta Scriptură.

În primul sens, Tradiția precede și include inițial Sfânta Scriptură, care reprezintă consemnarea în scris a unei părți din tradiția orală. Decisiv este faptul că Revelația s-a transmis pe ambele căi sau prin ambele moduri, de unde și relația interioară dintre ele, afirmată și de Sfântul Apostol Pavel: “Deci, dar, fraților, stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră” (II *Tesaloniceni* 2, 15).

Despre egala importanță și autoritate a Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții dau mărturie și Sfinții Părinți, ca de exemplu Sfântul Epifanie: “Trebuie păstrată Tradiția, pentru că nu este cu putință a afla toate în Sfânta Scriptură; Sfinții Apostoli au depus unele în scrisori, altele în Tradiție”; Sfântul Ioan Gură de Aur: “Este evident că Apostolii n-au predat toate prin scrisori, ci multe fără de scrisori, dar și acestea sunt vrednice de credință”; Sfântul Vasile cel Mare: “Dintre dogmele păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din tradiția Apostolilor. Ambele au aceeași putere pentru credință” (*Despre Sfântul Duh*, P.S.B., vol 12, p. 79).

Între Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție există însă, pe lângă unitatea și complementaritatea lor, și unele nuanțe deosebitoare, care trebuie reținute:

1. Autoritatea Sfintei Scripturi se exercită şi în cazul unei singure afirmaţii, întrucât Dumnezeu vorbeşte direct, prin inspiraţia Duhului Sfânt. În Sfânta Tradiţie Dumnezeu vorbeşte indirect, prin oameni care dau mărturie despre adevărurile descoperite şi care uneori pot greşi. Există Părinţi şi Scriitori bisericeşti care au făcut erori dogmatice. De aceea Biserica este cea care confirmă Sfânta Tradiţie prin consensul Bisericii de pretutindeni (consensus Ecclesiae dispersae) şi prin consensul deplin al Sfinţilor Părinţi (consensus Patrum).

2. Biserica a ales din Tradiţia primară numai acele cărţi scrise prin inspiraţia dumnezeiască, pentru a compune canonul Sfintei Scripturi, deci nu orice operă a Tradiţiei este egală cu cea a Sfintei Scripturi.

3. Sfânta Tradiţie completează şi transmite Sfânta Scriptură, dar nu o completează dogmatic, ci liturgic şi canonic. Din punct de vedere dogmatic, Sfânta Tradiţie contribuie, prin asistenţa Duhului Sfânt în Biserică, prin unele precizări şi formulări noi ale adevărurilor revelate, oferind o explicaţie autentică şi duhovnicească a Sfintei Scripturi.

Aceste nuanţe deosebitoare au fost maximalizate de unii teologi ortodocşi (Şt. Ţankov, D. Balanos, S. Bulgakov), care au admis o subordonare a Sfintei Tradiţii faţă de

Sfânta Scriptură. Majoritatea teologilor ortodocşi însă, acordă o însemnătate egală celor două modalităţi de păstrare şi transmitere a Revelaţiei divine, Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie.

Aspectele Sfintei Tradiţii

Deşi are caracter unitar, Sfânta Tradiţie trebuie privită prin prisma celor două aspecte, prin care se manifestă: cel statornic şi cel dinamic.

a. Prin *aspectul statornic* al Sfintei Tradiţii, Biserica înţelege fondul Tradiţiei apostolice, pe care ea l-a primit din ziua Cincizecimii şi până la moartea ultimului Apostol şi pe care ulterior l-a consemnat în scris, până la sfârşitul perioadei patristice, adică în epoca Sinoadelor ecumenice.

Cele opt monumente sau documente ale Tradiţiei statornice sunt:

1. Simbolurile de credinţă, rezumate sau dreptare de credinţă. Acestea sunt trei: simbolul apostolic, cel niceo-constantinopolitan şi cel atanasian.

Primul dintre ele, aşa-numit apostolic, nu are o origine sigură, fiind ulterior epocii apostolice. El cuprinde, printre altele, învăţătura despre coborârea la iad şi cea despre comuniunea sfinţilor. Întrucât are conţinutul perfect ortodox, este socotit unul dintre documentele doctrinare de bază ale Bisericii creştine primare.

Al doilea simbol, cel niceo-constantinopolitan, este opera primelor două Sinoade ecumenice şi este singurul folosit în cultul Bisericii Ortodoxe. Se consideră că are la bază mărturisirea de credinţă a Bisericii din Cezarea şi pe cea a Bisericii din Cipru.

Al treilea simbol, cel atanasian, deşi pus sub numele Sfântului Atanasie, este de origine mai târzie, probabil din secolul al V-lea, întrucât cuprinde şi adaosul "Filioque", care apare în acea perioadă.

2. Cele 85 de canoane apostolice, care deşi n-au fost formulate de către Sfinţii Apostoli, cuprind rânduieli stabilite de către aceştia.

3. Definiţiile dogmatice şi canoanele celor şapte Sinoade ecumenice şi ale celor nouă Sinoade locale (particulare), confirmate de Sinodul şase ecumenic – Trulan.

4. Cultul divin, consemnat în cărţile de slujbă, având în centru cele trei Sfinte Liturghii.

5. Mărturisirile de credinţă ale martirilor, cuprinse în actele lor martirice (ca de exemplu ale Sfântului Policarp sau Sfântului Ignatie Teoforul – P.S.B., vol. 11).

6. Scrierile Sfinţilor Părinţi

7. Definiţiile dogmatice împotriva ereticilor (anatematisme), cuprinse în Sinodiconul Ortodoxiei.

8. Mărturiile istorice şi arheologice, referitoare la credinţa creştină apostolică, precum şi operele artelor bisericeşti (pictura, arhitectura).

Aceste opt izvoare sau monumente ale Tradiţiei statornice sunt neschimbătoare, întrucât conţin Tradiţia apostolică, fixată în primele opt secole ale creştinismului, în perioada Bisericii nedivizate. Cu toate acestea nu trebuie înţeles că Tradiţia statornică este închistată şi conservatoare, căci, întrucât conţine Revelaţia dumnezeiască, ea poate fi şi trebuie să fie permanent explicată şi adâncită, devenind contemporană cu toate generaţiile succesive de credincioşi, asemenea Sfintei Scripturi.

b. Prin *aspectul dinamic* al Sfintei Tradiţii înţelegem Tradiţia bisericească în sens larg, adică aprofundarea, actualizarea şi fructificarea Tradiţiei apostolice, în interiorul Bisericii, ca răspuns la provocările diferitelor epoci istorice şi diferitelor culturi naţionale.

Acest aspect al Sfintei Tradiţii confirmă dreptul Bisericii de a lucra prin iconomie (atitudine pastorală de condescendenţă), prin care adaptează viaţa credincioşilor (dar nu şi credinţa lor) la epocile pe care le străbate.

Astfel, în virtutea acestei iconomii, Biserica Ortodoxă a manifestat înţelegere faţă de cei care s-au rupt de ea dar voiesc să se întoarcă prin pocăinţă la ea, recunoscând Taine săvârşite de eretici sau eterodocşi. În alte cazuri însă, Biserica a lucrat prin acrivie (atitudine pastorală intransigentă) faţă de cei care nu recunosc că au greşit, ieşind din comuniunea Bisericii, nerecunoscând Tainele acestora (pr. prof. Ioan Bria, *D.T.O.*, p. 205).

Aspectul dinamic al Sfintei Tradiţii se manifestă în dezvoltarea slujbelor bisericeşti, prin care se sfinţeşte viaţa credincioşilor în toate manifestările ei, în reflecţia teologică de explicitare a Revelaţiei, prin care s-au lămurit multe învăţături dogmatice, în activitatea pastoral-misionară, în care s-a simţit nevoia redactării unor “Mărturisiri de credinţă”, ulterior a unor Catehisme.

Dacă Tradiţia cu caracter statornic a formulat răspunsuri la marile probleme religioase din perioada Bisericii nedivizate sau a ecumenicităţii Bisericii, (primul mileniu al Creştinismului), Tradiţia dinamică sau bisericească a îndeplinit această sarcină în perioada următoare şi o va îndeplini, pe baza Tradiţiei apostolice şi a Sfintei Scripturi, până la sfârşitul veacurilor.

În privinţa raportului dintre cele două aspecte ale Sfintei Tradiţii, precizăm că, deşi îşi are temeiul în Tradiţia apostolică, fiind o dezvoltare şi o actualizare a ei, Tradiţia dinamică în care elementele umane sunt preponderente, nu are o valoare egală cu Tradiţia dumnezeiască sau apostolică, ci o valoare îndeosebi istorică, care atestă continuitatea în Biserică şi prin Biserică a credinţei apostolice. Aşadar, Tradiţia bisericească creşte din Tradiţia apostolică şi rămâne în cadrul ei ca Tradiţie dinamică, pentru că înaintează pe un drum ale cărui

jaloane sunt date virtual în Tradiția apostolică (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol I, p. 63-64).

Progresul neîncetat al Tradiției bisericești reprezintă un progres subiectiv, de înțelegere tot mai adâncă a adevărului dumnezeiesc și nu un progres obiectiv, de dezvoltare a revelației. Referitor la această îmbogățire personală a credinciosului, prin aspectul dinamic al Sfintei Tradiții, Fericitul Augustin o explică astfel: "Ieri înțelegeai puțin, azi înțelegi mai mult, mâine cu mult mai mult. Crește în tine lumina lui Dumnezeu" (T.D.S., vol. 1, p 193). Într-un sens similar înțelege progresul Tradiției bisericești și Vincențiu de Lerini, pentru care dezvoltarea Tradiției nu echivalează cu schimbarea ei, ci cu "o amplificare în ea însăși". Tot el afirmă necesitatea progresului subiectiv în cunoașterea lui Dumnezeu și a Revelației Sale: "Crească dar până la cel mai înalt grad de cunoaștere, atât fiecare creștin, cât și toți la un loc, fiecare om și Biserica întreagă" (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 41).

Un criteriu pentru deosebirea dintre Sfânta Tradiție și tradițiile false care au apărut în istorie, l-a formulat în secolul al IV-lea același Vincențiu de Lerini: "Quod semper, quod ubique et quod ab omnibus creditum est" (Ceea ce a fost crezut totdeauna, pretutindeni și de către toți).

În concluzie, trebuie afirmat că între cele două aspecte ale Sfintei Tradiții există o relație interioară, ele constituind de fapt o singură realitate. "Aspectul dinamic, ca și explicare nouă, aprofundată a lui Hristos, nu se poate despărți de aspectul statornic, cu care este în continuitate și identitate de conținut și de har. Este aceeași Tradiție, aceeași învățătură, aceeași credință, același har, explicate însă și actualizate, făcute contemporane tuturor generațiilor de credincioși." (Pr. conf. dr. George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, ed. a III-a, 2000, p. 206).

Diferențe confesionale cu privire la Sfânta Tradiție

În teologia romano-catolică se accentuează aspectul dinamic al Sfintei Tradiții, minimalizând oarecum Tradiția apostolică, din dorința de a putea formula dogme noi, fără temeiuri revelate. Propriu-zis, Biserica Romano-Catolică consideră că Tradiția apostolică nu a fost fixată în primele opt secole ale erei creștine, ci ea se formulează

permanent prin hotărârile dogmatice ale papilor, care au valoare şi importanţă asemănătoare Tradiţiei dumnezeieşti. Prin urmare la catolici nu se face distincţie între cele două aspecte, unul dintre papi putând afirma: "Eu sunt Tradiţia" (papa Pius al IX-lea). Pentru justificarea inovaţiilor doctrinare, teologii catolici utilizează teoria virtualului revelat, care, în opinia lor, este o concluzie dedusă în chip logic despre un adevăr revelat şi care se găseşte în acesta ca un principiu revelat sau se găseşte potenţial în Revelaţie. Pe această cale au apărut celebrele "concluzii teologice", ca de exemplu "Filioque".

Pentru teologia ortodoxă, fiecare adevăr de credinţă sau dogmă trebuie să posede temei în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiţie. Din punct de vedere dogmatic, diferenţa esenţială dintre Tradiţia apostolică şi cea bisericească este aceea că ultima nu aduce noi dogme sau adevăruri de credinţă, ci are rolul de a explica şi interpreta datele Revelaţiei supranaturale.

Din dorinţa de a justifica inovaţiile doctrinare ale papilor, teologia catolică a ajuns, aşadar, să accentueze tot mai mult rolul Sfintei Tradiţii, în timp ce Biserica Ortodoxă concepe un raport de complementaritate între cele două moduri de păstrare şi transmitere a Revelaţiei divine.

Protestantismul, situându-se la polul opus faţă de Catolicism şi încercând să sancţioneze exagerările acestuia cu privire la folosirea abuzivă a Tradiţiei bisericeşti, a respins Sfânta Tradiţie, susţinând că Sfânta Scriptură este singurul mod de păstrare a Revelaţiei divine (Sola Scriptura). Pentru a demonstra unicitatea acestei singure căi a Revelaţiei, reformatorii au afirmat că numai prin intermediul Cuvântului lui Dumnezeu din Biblie ni se împărtăşeşte harul, iar pe de altă parte, faptul că fiecare credincios poate interpreta corect Sfânta Scriptură. Nu este necesar ajutorul Sfintei Tradiţii în înţelegerea Bibliei, deoarece: "Scriptura, Scripturae interpres" (Interpretul sau tălmăcitorul Scripturii este însăşi Scriptura).

Cu toate acestea protestanţii acceptă în general astăzi primele patru Sinoade Ecumenice şi acordă o anumită importanţă operelor Sfinţilor Părinţi, fără însă a le acorda o autoritate dogmatică, aşa cum

nici Bisericii însăşi nu-i acordă o astfel de autoritate. Pe de altă parte, toate confesiunile protestante, pornind de la Cărţile simbolice pe care le-au redactat, şi-au format propria lor tradiţie bisericească, pe care o contrapun Tradiţiei bisericeşti a Ortodoxiei şi a Romano-Catolicismului.

Din dorinţa exagerată de a se adapta modelului social şi cul-tural al epocii pe care o traversează, Protestantismul, cu diversele sale nuanţe, introduce practici şi învăţături care nu numai că nu au temei în Revelaţie, dar contravin pe de-a întregul Tradiţiei apostolice. Un exemplu concludent îl avem în secolul XX când, sub impactul mişcărilor feministe, Confesiunile Protestante şi Biserica Angliei au acceptat hirotonia femeii ca pastor şi episcop. Un alt exemplu, mai dramatic, este acela al legitimităţii acordate pastorilor homosexuali sau căsătoriei dintre parteneri de acelaşi sex.

Biserica Ortodoxă se consideră păstrătoarea cu fidelitate a Revelaţiei divine prin faptul că a înţeles şi afirmat relaţia interioară dintre Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie şi a dezvoltat în mod intensiv adevărul revelat prin aspectul dinamic al Sfintei Tradiţii, afirmând în mod neîntrerupt continuitatea, actualitatea şi valabilitatea adevărului descoperit şi împlinit în persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

Bibliografie

1. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Revelaţia prin acte, cuvinte şi imagini*, în revista Ortodoxia, nr. 3, 1968;

2. Idem, *Revelaţia ca dar şi făgăduinţă*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2, 1969;

3. Idem, *Sfânta Tradiţie. Definirea noţiunii şi întinderea ei*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1, 1964;

4. Idem, *Caracterul permanent şi mobil al Tradiţiei*, în rev. "Studii Teologice", nr. 3, 1973;

5. Idem, *Concepţia ortodoxă despre Tradiţie şi dezvoltarea doctrinei*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1, 1975;

6. Idem, *Primirea Tradiţiei în timpul de azi*, în rev. "Studii Teologice", nr. 1, 1975;

7. Idem, *Sfânta Scriptură şi Tradiţia Apostolică în Mărturisirea Bisericii*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2, 1980;

8. Prof. N. Chiţescu, *Scriptură, Tradiţie şi tradiţii*, în rev "Ortodoxia", nr. 3-4, 1963;

9. Pr. prof. Ioan Bria, *Tradiție și dezvoltare în teologia ortodoxă*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1, 1973;

10. Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, traducere de Anca Manolache, Ed. Humanitas, 1988, p. 134-163;

11. Pr.prof. Dumitru, Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, EIBMBOR, București, 2005;

X. CĂLĂUZELE TEOLOGIEI DOGMATICE ŞI SIMBOLICE: MĂRTURISIRILE DE CREDINŢĂ ŞI CATEHISMELE BISERICII ORTODOXE

Dogmatica şi Simbolica Ortodoxă au ca izvoare sau principii de bază, aşa cum s-a menţionat anterior, Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, cele două moduri de păstrare şi transmitere a Revelaţiei divine. În dezvoltarea ei ca disciplină teologică, Dogmatica apelează nu numai la Tradiţia apostolică, adică aspectul statornic al Sfintei Tradiţii, ci şi la sprijinul Tradiţiei bisericeşti, aspectul dinamic al Sfintei Tradiţii, oferit prin intermediul Mărturisirilor de credinţă şi al Catehismelor.

În istoria Creştinismului se întâlnesc multe opere patristice, care se intitulează "Mărturisiri de credinţă", ca de exemplu cea a Sfântului Grigorie Taumaturgul (P.S.B., vol. 10), a Sfântului Vasile cel Mare (despre Sfânta Treime), a Sfântului Sofronie al Ierusalimului etc. Întrucât ele sunt opere patristice, aparţin aspectului statornic al Sfintei Tradiţii şi nu ne vom ocupa de ele.

Mărturisirile de credinţă, care aparţin aspectului dinamic al Sfintei Tradiţii, sunt cele elaborate de Biserica Ortodoxă ca răspuns la unele provocări eterodoxe, începând cu secolul al XV-lea şi continuând până în secolul al XIX-lea.

După unii dogmatişti ortodocşi (prof. I. Karmiris), sfera cărţilor sau textelor simbolice, aşa cum au mai fost denumite Mărturisirile de credinţă, este mult mai largă, începând din secolul al IX-lea, cu Enciclica Patriarhului Fotie (866), "Către scaunele arhiereşti ale Răsăritului" şi terminând cu Enciclicile Patriarhiei Ecumenice din secolul al XX-lea (1920 şi 1952) cu privire la Ecumenism (Pr. prof. Ioan Bria, *D.T.O.*, p. 131-132).

Cele şase Mărturisiri de credinţă pe care le vom prezenta în continuare au fost denumite în secolul al XIX-lea, de către dogmatistul Macarie, drept "călăuze" ale Bisericii Ortodoxe şi implicit ale Teologiei Dogmatice şi Simbolice. Precizăm că aceste Mărturisiri au o autoritate relativă, istorică şi teologică, chiar dacă sunt întemeiate pe Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, ele nefiind documente sau monu-

mente ale Tradiției apostolice. Prin conținutul lor, ele reprezintă o dezvoltare și o explicare a Simbolului niceo-constantinopolitan. Dacă din punct de vedere al fundamentării lor pe Revelația divină Mărturisirile au garanția lipsei de greșeli, nu același lucru se poate afirma în privința formulării lor teologice, influențată de epoca și mediul cultural în care au apărut. Menționăm și faptul că lipsa aprobării lor de către un Sinod Ecumenic sau unul panortodox este suplinită de "consensul Bisericii Ortodoxe de pretutindeni".

Mărturisirile de credință ale Bisericii Ortodoxe se împart în două categorii:

a. Mărturisiri principale: 1. Mărturisirea mitropolitului Petru Movilă (1642); 2. Mărturisirea Patriarhului Dositei (1672); 3. Enciclica Patriarhilor Ortodocşi de la 1848.

b. Mărturisiri secundare: 1. Mărturisirea lui Ghenadie Scholarul; 2. Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea; 3. Mărturisirea lui Mitrofan Kritopoulos.

MĂRTURISIRILE PRINCIPALE ALE BISERICII ORTODOXE

Mărturisirea mitropolitului Petru Movilă

Autorul acestei lucrări, ce poartă în limba greacă titlul "Orthodoxos omologhia", este mitropolitul Kievului, Petru Movilă, fiu de domnitor al Moldovei. Ea a apărut cu scopul apărării credinței ortodoxe în fața propagandei uniatiste, cât și a tendințelor prozelitiste protestante. O primă analiză a acestei lucrări teologice, redactată în limba latină, a avut loc în anul 1640 în cadrul Sinodului de la Kiev, evidențiindu-se două puncte controversate din conținutul ei: locul sufletelor după moarte și momentul prefacerii darurilor la Sfânta Liturghie. Pentru soluționarea acestora s-a făcut apel la Patriarhia Ecumenică de Constantinopol care și-a trimis reprezentanți la Sinodul care s-a ținut la Iași în anul 1642 (15 septembrie - 27 octombrie), din inițiativa domnitorului Vasile Lupu. În urma dezbaterilor, sinodul a stabilit poziția ortodoxă față de punctele controversate: după moarte nu există foc curățitor, rugăciunile și milosteniile celor vii folosesc răposaților, iar Sfintele Daruri se prefac în Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus

Hristos în momentul invocării Sfântului Duh, adică al epiclezei. Prin aceste precizări au fost îndepărtate din cuprinsul Mărturisirii unele influenţe romano-catolice provenite din sursele apusene utilizate de mitropolitul Petru Movilă, în special catehismul catolic al lui Petru Canisius.

Ulterior, Mărturisirea a fost aprobată de cele patru Patriarhii istorice ale Ortodoxiei, Constantinopol (1643), Alexandria (1645), Antiohia (1645) şi Ierusalim (1650), fiind tipărită în 1667 în limba greacă. A cunoscut cea mai largă răspândire şi utilizare în ţările ortodoxe, dintre toate Mărturisirile de credinţă.

Cuprinsul Mărturisirii este expus în formă catehetică, prin întrebări şi răspunsuri, formă pe care o vor adopta toate catehismele ortodoxe până astăzi. El se împarte în trei părţi, care corespund celor trei virtuţi teologice: credinţa, nădejdea şi dragostea. Partea întâia conţine 126 de întrebări şi răspunsuri asupra cuprinsului Simbolului de credinţă niceo-constantinopolitan şi a altor probleme teologice, care derivă din el. A doua parte cuprinde 63 de întrebări şi răspunsuri şi tratează despre rugăciune şi despre Fericiri. Partea a treia cuprinde 72 de întrebări şi răspunsuri, în care sunt expuse învăţăturile despre poruncile lui Dumnezeu, despre păcat şi despre Decalog, justificându-se rugăciunile către sfinţi, cinstirea sfintelor icoane şi a sfintelor moaşte.

Însemnătatea Mărturisirii lui Petru Movilă provine din faptul că ea a apărut în vremuri de criză pentru viaţa Bisericii Ortodoxe, expusă la atacuri uniate şi protestante. Vreme de câteva secole ea a constituit principala armă de apărare contra prozelitismului eterodox şi instrument de pregătire teologică pentru viitori clerici ortodocşi.

Învăţătura ortodoxă, corectă din punct de vedere dogmatic, este expusă în mod irenic (nepolemic) şi în forma scolastică a timpului. Cu toate că foloseşte termeni, structuri şi expresii apropiate de Catehismele catolice, Mărturisirea expune cu hotărâre punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe.

Teologul grec H. Andruţos o descrie în următorii termeni: "În ea respiră duhul Bisericii Răsăritene în toată frumuseţea lui, aşa cum străbate el prin operele marilor Părinţi ai Bisericii, Grigorie, Atanasie, Vasile şi Ioan Damaschinul, rămânând pururea un monument preţios

al Ortodoxiei şi un ajutor neîntinat de rătăciri pentru Simbolică" (Simbolica, trad. rom. p. 38).

Ea rămâne actuală şi astăzi, constituind Mărturisirea prin excelenţă a Bisericii Ortodoxe şi reprezentând „singura carte simbolică a Bisericii Ortodoxe" (Pr. prof. Dumitru Popescu, *Importanţa dogmatică a Mărturisirii de credinţă a lui Petru Movilă. Influenţe culturale*, în vol. "Teologie şi cultură", 1993).

Mărturisirea Patriarhului Dositei

Contextul istoric al apariţiei acestei Mărturisiri este caracterizat de încercările Protestantismului de a dovedi Bisericii Romano-Catolice identitatea învăţăturii lui cu cea a Bisericii primare. În acest sens teologii protestanţi căutau să arate că poziţia lor doctrinară este împărtăşită şi de Biserica Ortodoxă. Aşa se poate explica apariţia la începutul secolului al XVII-lea a unei Mărturisiri de credinţă cu conţinut reformat, pusă pe seama patriarhului de Constantinopol Chiril Lucaris (†1638).

Scopul apariţiei Mărturisirii Patriarhului Dositei al Ierusalimului era, deci, acela de a demonstra că Mărturisirea lui Chiril Lucaris nu aparţine Bisericii Ortodoxe şi de a formula învăţătura ortodoxă, combătând doctrina calvină punct cu punct. În anul 1672, sinodul de la Ierusalim a aprobat Mărturisirea lui Dositei, intitulată "Pavăza Ortodoxiei".

Cuprinsul Mărturisirii este împărţit în 18 capitole şi patru întrebări şi răspunsuri, ca şi Mărturisirea calvinistă pusă pe seama lui Chiril Lucaris. Ea expune învăţătura despre Sfânta Treime (cap. I), Sfânta Scriptură (cap. II), libertatea omenească şi predestinaţia relativă (cap. III), creaţie şi Providenţă (cap. IV-V), păcatul strămoşesc (cap. VI), Sfintele Taine etc. Cele patru întrebări şi răspunsuri tratează despre Sfânta Scriptură şi cărţile care o compun, despre sfinţi, icoane, monahi şi post.

Protestanţii au învinuit pe patriarhul Dositei (†1707) că s-a lăsat influenţat de romano-catolicism, influenţă manifestată mai ales în patru învăţături principale ale Mărturisirii sale şi anume:

1. Aşezarea cărţilor apocrife alături de cele canonice şi de cele "bune de citit";

2. Oprirea laicilor de la citirea Sfintei Scripturi;

3. Folosirea termenului "transsubstantiatio";

4. Lipsa de claritate asupra Purgatoriului.

Aceste influențe romano-catolice sunt justificate parțial de atitudinea intransigentă față de protestanți a patriarhului Dositei, care a luptat să demonstreze nevinovăția lui Chiril Lucaris.

Valoarea acestei Mărturisiri provine, printre altele, din faptul că este singurul document cu autoritate în Biserica Ortodoxă privitor la teoria protestantă a predestinației, pe care o combate. Ea n-a obținut, însă, adeziunea tuturor teologilor ortodocși, așa cum s-a întâmplat cu Mărturisirea mitropolitului Petru Movilă. (A fost tradusă și publicată în limba română de prof. V. Loichiță, în revista "Candela", 1942-1943, p. 173-256).

Enciclica Patriarhilor Ortodocși din 1848

Dacă Mărturisirile de credință ortodoxe anterioare au luat atitudine energică împotriva concepțiilor doctrinare protestante, Enciclica Patriarhilor constituie primul document oficial al Ortodoxiei prin care sunt combinate inovațiile dogmatice și canonice romano-catolice de până în secolul al XIX-lea. Ea reprezintă un răspuns la provocarea papei Pius al IX-lea, care, într-o enciclică invita Biserica Ortodoxă să se unească cu cea Catolică, oferindu-i o serie de privilegii. Întrucât această enciclică papală omitea diferențele fundamentale care separă cele două Biserici, Enciclica Ortodoxă stăruie asupra lor și evidențiază obstacolele, care stau în calea apropierii dintre Biserici. Cu toate că această Enciclică nu a fost cunoscută și utilizată de toate Bisericile Ortodoxe, i se recunoaște totuși rolul de Mărturisire de credință.

Împrejurările în care a apărut această Enciclică arată o creștere a prestigiului papalității, atât în Biserica Romano-Catolică, cât și în afara ei. Papa Pius al IX-lea este cel care decretează dogma "imaculatei concepții", în 1854 și a infailibilității papale (1870), proclamându-se ca tradiție a Bisericii. La jumătatea secolului al XIX-lea, Vaticanul înființează o serie de episcopii catolice în țările ortodoxe, accentuând prozelitismul uniat.

Enciclica Patriarhilor Ortodocși cuprinde 23 de paragrafe. Primele opt formează o introducere generală a stării Bisericii Catolice.

Paragraful 9 face trecerea la analiza propriu-zisă a enciclicii papale, combătută punctual în paragrafele 10-23. În paragraful opt se arată pericolul propagandei catolice şi se protestează împotriva prozelitismului romano-catolic.

În cuprinsul ei se afirmă că dorinţa de supremaţie a papilor a transformat întâietatea frăţească în subordonare faţă de papă. Întâietatea scaunului papal nu este de origine apostolică, ci îşi are explicaţia în importanţa capitalei vechiului Imperiu Roman. Papii din vechime au recunoscut autoritatea Sinoadelor Ecumenice iar Patriarhii răsăriteni recunosc scaunului de la Roma întâietatea în iubire dar nu şi în supremaţia universală.

În concluziile Enciclicei se afirmă faptul că se impune înlăturarea inovaţiilor latine. Astfel de înnoiri n-au apărut în Ortodoxie, deoarece aici însuşi corpul Bisericii este apărătorul credinţei Bisericii. Enciclica face apel la credincioşii ortodocşi să reziste în faţa propagandei catolice şi să păstreze nealterată învăţătura de credinţă.

Teologia ortodoxă apreciază valoarea dogmatică a acestei Enciclice, care se bazează pe autoritatea celor patru patriarhate ortodoxe din acea vreme şi care redă cu fidelitate atitudinea ortodoxă faţă de Catolicism, cristalizată de-a lungul secolelor. (Enciclica a fost tradusă în limba română de prof. V. Loichiţă şi publicată în revista “B.O.R.”, nr. 11-12/1935).

XI. MĂRTURISIRILE SECUNDARE SAU PARTICULARE ALE BISERICII ORTODOXE

Mărturisirea de credință a lui Ghenadie Scholarul

Cea mai veche dintre Mărturisirile ortodoxe are ca autor pe primul patriarh al Constantinopolului după căderea acestuia sub turci, 1453. Ea a fost redactată la cererea sultanului Mohamed al II-lea Cuceritorul, care l-a declarat pe patriarh drept căpetenie şi judecător al creştinilor din Imperiul Otoman.

Cuprinsul Mărturisirii este împărțit în 20 de capitole, dintre care ultimele opt nu sunt autentice. Este expusă mai întâi dogma Sfintei Treimi, folosindu-se pentru cele trei Persoane termenul grec de "idiomata" (atribute) în loc de "ipostasuri". Persoanele divine pot fi comparate cu cele trei funcțiuni ale sufletului (rațiune, voință şi sentiment). În continuare este prezentată dogma hristologică, cea soteriologică, afirmându-se nemurirea sufletului şi răsplata viitoare.

Această lucrare constituie o Mărturisire particulară sau secundară a Bisericii Ortodoxe, cu o valoare deosebită, dacă ținem seama de contextul istoric în care a apărut şi de intenția autorului de a aplana adversitățile musulmane față de religia creştină. Aşa se explică, probabil, eroarea de exprimare prin folosirea termenului "idiomata" (atribute sau însuşiri) în loc de ipostasuri, poate intenționată, din dorința de a evita acuzația de triteism pe care mahomedanii, strict monoteişti, o aduceau religiei creştine.

Răspunsurile patriarhului Ieremia al II-lea

Luteranii au manifestat, încă din zorii Reformei, interes deosebit pentru creştinii răsăriteni, deoarece ei considerau că au revenit la credința Bisericii primare, păstrată de ortodocşi, şi îi considerau pe aceştia drept aliați fireşti împotriva catolicilor. Aşa se explică inițiativa unor profesori de teologie protestantă de la Universitatea germană din Tübingen, Iacob Andrea şi Martin Krusius, care au trimis trei scrisori patriarhului de Constantinopol, Ieremia al II-lea, între anii 1573-1574.

Odată cu scrisorile ei trimit şi traducerea în limba greacă a Confesiunii Augustane, cartea simbolică a luteranismului, apărută în anul 1530.

Patriarhul Ieremia al II-lea a răspuns la cea de-a treia scrisoare, arătând că toţi conducătorii turmei credincioşilor sunt urmaşi ai lui Hristos şi se pot numi "buni păstori", el luând astfel apărarea ierarhiei bisericeşti, care era contestată de luterani. Cere protestanţilor să păstreze credinţa sănătoasă a Răsăritului şi nu se depărteze de cele rostite în chip dumnezeiesc de Mântuitorul, de Apostoli, de Sfinţii Părinţi şi de cele şapte Sinoade Ecumenice.

În anul 1575, profesorii din Tübingen au trimiş o nouă scrisoare patriarhului, susţinând că ei nu se depărtează de tradiţiile vechi şi că acceptă toate cele învăţate de Sfinţii Părinţi şi de Sinoadele Ecumenice. În cuprinsul ei, scrisoarea era ambiguă, fără să prezinte adevăratele concepţii luterane.

Patriarhul Ieremia al II-lea le răspunde în acelaşi an, arătând că învăţătura Mântuitorului se tâlcuieşte în lumina Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, iar mântuirea se face prin credinţă şi fapte bune. Îşi exprimă speranţa că protestanţii vor renunţa la învăţăturile noi, opuse Sinoadelor Ecumenice. Acelaşi răspuns conţine şi o analiză a Confesiunii Augustine, toate erorile dogmatice fiind combătute punctual.

Ultimul răspuns al Patriarhului Ieremia al II-lea datează din anul 1581, prin care se resping erorile luterane, comunicate de profesori în scrisoarea lor din 1576. De această dată patriarhul se exprimă energic şi categoric, arătându-le greşeala de a se situa deasupra Sinodului Ecumenic şi a Bisericii.

Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea constituie prima încercare de luare de poziţie ortodoxă faţă de învăţătura protestantă, cu un secol înaintea Mărturisirii lui Dositei (1672). Ele n-au fost confirmate de vreun Sinod local, dar teologia greacă le pune alături de Mărturisirile de credinţă.

Teologii ortodocşi de astăzi admit că aceste "răspunsuri" nu sunt fără greşeală din punct de vedere dogmatic. De exemplu, atunci când se tratează despre mântuirea subiectivă, se pune mai întâi accentul pe faptele bune şi abia apoi pe har, când de fapt ordinea este inversă. În opinia

autorului, ca să câştigăm ajutorul dumnezeiesc avem nevoie de fapte bune şi de curăţire de patimi. Din dorinţa de a se depărta cât mai mult de doctrina protestantă, Răspunsurile tind să încline spre pelagianism.

Cu toate aceste scăderi, Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea constituie o bună călăuză pentru Biserica Ortodoxă, cât şi pentru teologia ortodoxă în raport cu cea protestantă.

Mărturisirea lui Mitrofan Kritopoulos

Autorul acestei Mărturisiri particulare de credinţă, Mitrofan Kritopoulos, s-a născut în anul 1589 şi a fost nepotul patriarhului Chiril Lucaris. În tinereţe a fost călugăr la Muntele Athos, apoi a fost trimis la unchiul său la studii în Anglia pentru şase ani. La întoarcere, trece prin Germania pentru a cunoaşte Bisericile protestante. Se împrieteneşte cu teologi şi filosofi germani şi îşi continuă aici studiile. Trece apoi în Elveţia, unde a avut discuţii cu teologi calvinişti. La întoarcere în Alexandria Egiptului, în anul 1630, este ales patriarh, desfăşurând o intensă activitate culturală, de întemeietor de şcoli şi biblioteci. A murit în anul 1639, în Ţara Românească.

Prilejul compunerii Mărturisirii l-a constituit vizita sa în Germania şi ea este rodul convorbirilor pe care le-a purtat cu profesorii şi teologii protestanţi. Mărturisirea este dedicată dascălilor Universităţii din Helmstädt.

Titlul Mărturisirii este următorul: “Mărturisirea Bisericii răsăritene, soborniceşti şi apostoleşti, compusă în rezumat de Mitrofan Kritopoulos, ieromonahul şi protosinghelul patriarhal”.

Cuprinsul lucrării se împarte în 23 de capitole. Sunt expuse în ordine învăţăturile Bisericii despre Sfânta Treime, creaţie, iconomia şi preştiinţa lui Dumnezeu, Sfintele Taine, Biserică şi altele.

Autoritatea ei este controversată, dar pe nedrept. Acuzaţia de înclinare către protestantism este neîntemeiată, fiindcă din punct de vedere protestant ar fi absurd să se consacre capitole întregi dintr-o Mărturisire unor învăţături ca: postul, îngenuncherea, cinstirea icoanelor, a sfintelor moaşte sau unor Taine ca Maslul sau Mirungerea.

Tonul polemic împotriva Bisericii romano-catolice şi potolit dar ferm faţă de erorile protestante, indică o acomodare uşor de înţeles, dar limitată, la situaţia dată de contextul în care a apărut.

Pentru Biserica Ortodoxă ea rămâne o Mărturisire particulară dar de o mare valoare istorică şi teologică, tratând la un nivel înalt punctele care separă pe ortodocşi de celelalte Confesiuni creştine. (A fost tradusă şi comentată de Pr. prof. Ioan Ică, drept teză de doctorat, publicată apoi în rev. "Mitropolia Ardealului", 1973).

Catehismele Bisericii Ortodoxe

Din Tradiţia bisericească fac parte, alături de Mărturisirile de credinţă, şi Catehismele, care sunt expuneri mai prescurtate ale învăţăturii creştine. Ele au avut un rol însemnat în viaţa religioasă, atât în ceea ce priveşte catehizarea credincioşilor cât şi pregătirea viitorilor preoţi ai Bisericii Ortodoxe. Ca şi Mărturisirile de credinţă ele au circulat dintr-o ţară ortodoxă în alta, fiind traduse şi având autoritatea Sinodului Bisericii în care a apărut şi uneori şi al Bisericii în care s-a tradus. Unele din aceste catehisme au avut o circulaţie mai mare decât a Mărturisirilor de credinţă, cu excepţia Mărturisirii ortodoxe a mitropolitului Petru Movilă.

Primele şi cele mai importante catehisme ortodoxe apar în secolul al XIX-lea în Biserica Ortodoxă Rusă, având ca autori pe Platon şi Filaret, mitropoliţi ai Moscovei. În Biserica Greciei, dogmatiştí ca C. Iconomos, I. Mesoloras şi Diomed Kiriacos, sunt şi ei autori de catehisme.

În Biserica Ortodoxă Română, în afara celor traduse, au apărut catehisme ale unor teologi români, precum mitropolitul profesor Irineu Mihălcescu, reeditat după 1990. De mare importanţă şi utilitate pentru Biserică şi pentru Seminariile teologice s-a dovedit a fi Catehismul din 1952, elaborat de un grup de teologi, printre care şi Părintele Stăniloae. După 1990 a fost reeditat în mai multe ediţii, atât în Bucureşti cât şi în alte centre eparhiale. Menţionăm şi Catehismul editat de Mitropolia Banatului precum şi pe cel al Părintelui Cleopa, de la Mănăstirea Sihăstria.

Dintre cele traduse recent, un loc aparte ocupă Catehismul editat în limba franceză de un grup de teologi ortodocşi, având în frunte pe pr. Ciril Argenti, "Dieu est vivant" (în limba română "Viu este Dumnezeu"). Noutatea acestui catehism este viziunea unitară pe care o oferă cititorului asupra învăţăturii de credinţă, fundamentată nu doar pe citate biblice sau afirmaţiile Sfinţilor Părinţi, ci şi pe cultul ortodox, înţelegând atât imnografia cât şi iconografia, ceea ce conferă conţinutului o dimensiune doxologică a cunoaşterii lui Dumnezeu, specifică teologiei şi spiritualităţii ortodoxe. Regretabil este doar faptul că în acest Catehism s-au strecurat şi unele opinii eronate, care privesc teoria apocatastazei origeniste, care îşi găseşte susţinători printre unii teologi ruşi.

Întrucât Catehismele Bisericii Ortodoxe reprezintă opera comună a unor colective de autori şi în plus au girul Sinoadelor naţionale, conţinutul lor este fidel Revelaţiei, ducând mai departe tradiţia valoroasă a Mărturisirilor de credinţă ortodoxe.

Bibliografie

1. Prof. N. Chiţescu, *Însemnătatea Mărturisirilor de credinţă*, în rev. "Ortodoxia", nr. 4, 1955;
2. Pr. prof. Ioan Ică, *Mărturisirea de credinţă a lui Mitrofan Kritopoulos, însemnătatea ei istorică, dogmatică şi ecumenistă*, în rev. "Mitropolia Ardealului", 1973;
3. Pr. prof. Ioan Bria, *Tradiţie şi dezvoltare în teologia ortodoxă*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1, 1973;
4. † Antonie Plămădeală, *Adevăruri de credinţă, dogme, teologumene şi păreri teologice*, în vol. "Cu toţi să fim una", Bucureşti, 1979;
5. Gheorghe Alexe, *Problema textelor simbolice în Biserica Ortodoxă*, în rev. "Mitropolia Olteniei", nr. 9-10, 1965;
6. *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol. I, p. 202-246;

XII. CĂRȚILE SIMBOLICE ROMANO-CATOLICE

Biserica Romano-Catolică nu face distincție între aspectul statornic și cel dinamic al Sfintei Tradiții. Din acest motiv, cărțile simbolice romano-catolice, corespondentul în Catolicism al Mărturisirilor de credință, fac parte din Tradiția dumnezeiască apostolică, fiind investite cu această autoritate prin promulgarea lor de către papă. În acest sens, toate decretele emise de suveranul pontif, precum enciclice, bule, constituții apostolice sau definiții de credință, aparțin aspectului statornic al Sfintei Tradiții.

Principala carte simbolică a Catolicismului o constituie canoanele și hotărârile doctrinare ale Sinodului de la Trident. Din Evul Mediu până astăzi, teologii romano-catolici învață că autoritatea papei este superioară sinoadelor ecumenice. Din punct de vedere jurisdicțional, sentințele date de "urmașul Sfântului Petru" și "vicarul lui Iisus Hristos" pe pământ, nu pot fi supuse aprobării unui sinod ecumenic, iar atunci când papa proclamă "ex cathedra" (de la catedră) o învățătură, adică atunci când se pronunță în probleme dogmatice, el nu poate greși, fiind infailibil. Cu alte cuvinte, calitatea Bisericii de a fi infailibilă a fost trecută în mod abuziv în sarcina unei singure persoane, papa, prin aceasta el situându-se deasupra Bisericii.

Biserica Romano-Catolică recunoaște cele șapte sinoade ecumenice și cele trei simboluri de credință, în comun cu Biserica Ortodoxă; adaugă însă hotărârile altor 13 sau 15 sinoade ținute în Apus, pe care le-a declarat ecumenice. Pe lângă bulele papale consideră izvoare simbolice unele Catehisme oficiale, precum și trei cărți de ritual bisericesc.

a. Sinoade mai importante în Catolicism

Dintre sinoadele ținute de Biserica Romano-Catolică, după schisma din 1054, trei sunt socotite mai importante: Trident, Vatican I și Vatican II.

1. Sinodul de la Trident (Trento-Italia) a fost convocat în trei reprize: 1545-1549, 1551-1552 și 1562-1563 sub papii Paul al III-lea și Juliu al III-lea. Scopul declarat a fost contracararea Reformei și

inițierea unei mişcări de Contrareformă, precum şi adoptarea unor măsuri de ordin pastoral: interzicerea lecturii Sfintei Scripturi credincioşilor, oprirea simoniei, obligația episcopilor de a vizita anual parohiile, interzicerea cumulului de funcții ecleziastice.

Sinodul sau conciliul tridentin a reluat toate marile capitole ale dogmaticii (Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, credință şi fapte, cele şapte taine, "transsubstanțierea", Euharistia ca jertfă, hirotonia ca Taină, superioritatea papei asupra sinoadelor), cărora le-a dat o formulare scolastică clasică. Tezele papale sunt apărate şi menținute cu strictețe. Catolicismul tridentin, care este un catolicism antiprotestant, transpus în conceptele tomismului, devine normativ. În anul 1566, papa Pius V publică celebrul "Catehism" al Conciliului de la Trident. Pe linia hotărârilor conciliare se înscrie şi crearea în 1622 de către papa Grigore al XV-lea a congregației "De Propaganda Fide", cel mai important organism misionar al Bisericii Catolice, reorganizat de papa Paul al VI-lea în anul 1967.

2. Conciliul Vatican I

Considerat de teologii catolici drept al 20-lea ecumenic, a fost convocat de papa Pius al IX-lea și s-a desfăşurat în perioada decembrie 1869 – iulie 1870. Pentru a pregăti lumea catolică în vederea procla-mării infailibilității papale, papa Pius al IX-lea, prin bula "Innefabilis Deus", proclamase în 1854, fără sinod, dogma "Imaculatei concepții" (Zămislirii fără păcat a Fecioarei Maria). În cadrul conciliului Vatican I, în 1870 este votată constituția "Pastor aeternus", prin care se impun cele două dogme catolice capitale: primatul universal al episcopului de Roma şi infailibilitatea personală a papei, atunci când el se pronunță "ex cathedra".

Conciliul a dus nu numai la separarea Bisericii intitulată "Vechii catolici", în frunte cu episcopii Döllinger şi Friedrich, care s-au opus adoptării celor două dogme, dar şi la stabilirea în Biserica Romano-Catolică a unei ecleziologii de tip juridic şi universalist, în contradicție totală cu ecleziologia ortodoxă.

3. Conciliul Vatican II

Convocat de papa Ioan al XXIII-lea, Conciliul al II-lea de la Vatican s-a desfăşurat între 11 octombrie 1962 şi 8 decembrie 1965,

încheindu-şi lucrările sub papa Paul al VI-lea. În cadrul conciliului, papa Paul al VI-lea a promulgat patru constituţii: două dogmatice, "Lumen Gentium" (Despre Biserică) şi "Dei Verbum" (Despre Revelaţia divină) şi două pastorale, "Sacrosanctum Concilium" (Despre Liturghie) şi "Gaudium et Spes" (Despre Biserică în lumea actuală). Dintre cele nouă decrete aprobate, două interesează mai mult raporturile dintre Catolicism şi Ortodoxie: unul despre ecumenism, "Unitatis Redintegratio" şi altul despre Bisericile Răsăritene unite cu Roma, "Orientalium Ecclesiarum".

Constituţia dogmatică "Lumen Gentium" sau "De Ecclesia" este documentul cel mai important al Conciliului Vatican II. Această constituţie defineşte Biserica drept "trupul tainic al lui Hristos" dar o prezintă şi ca pe o realitate vizibilă, organizată ca societate. Dacă Enciclica "Mistici Corporis" din anul 1943 a papei Pius al XII-lea concepea Biserica într-un mod total juridic, drept un corp social, şi identifica Trupul lui Hristos cu Biserica romano-catolică, în "De Ecclesia", Trupul lui Hristos şi Biserica romano-catolică nu sunt identice, ci sunt aspecte diferite ale aceleiaşi realităţi. Biserica romano-catolică ar fi o instituţie care reliefează perfect Biserica lui Hristos, dar acesta din urmă transcende Biserica romano-catolică. Nici "De Ecclesia", nici alte documente conciliare n-au precizat dacă alţi creştini şi mai ales ortodocşii, sunt sau nu membri ai Bisericii.

Decretul conciliar asupra ecumenismului, "Unitatis Redintegratio" sau "De Ecumenismo", este la fel de important ca şi constituţia "De Ecclesia". El este structurat pe trei capitole: a) principii catolice ale ecumenismului; b) exercitarea ecumenismului; c) Biserici şi Comunităţi bisericeşti separate.

În capitolul I se menţionează "raporturile fraţilor separaţi", cu Biserica romano-catolică. Se precizează locul Bisericilor şi Comunităţilor bisericeşti în Taina Bisericii, indicându-se sciziunile apărute în Biserică şi comunităţile mari rupte de Biserica romano-catolică. Pentru prima dată se face concesia că cei care se nasc astăzi în aceste comunităţi nu mai pot fi acuzaţi de vina separării (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op.cit.*, p. 55-56).

Primul efect al Conciliului Vatican II a fost ridicarea anatemelor între Biserica Ortodoxă şi Biserica romano-catolică, în anul 1967, de către Patriarhul Ecumenic Atenagora şi Papa Paul al VI-lea.

Cei mai mulţi observatori consideră Conciliului Vatican II ca un conciliu pastoral, deşi contribuţia lui teologică nu este lipsită de importanţă. Printre altele, se pare că două mari idei tradiţionale ortodoxe au fost recuperate într-o perspectivă nouă: conciliaritatea sau sinodalitatea şi catolicitatea sau universalitatea Bisericii locale. (Pr. prof. Ioan Bria, *D.T.O.*, p. 91).

În ceea ce priveşte ecumenismul, Vatican II a însemnat o anumită deschidere prin faptul că Bisericile Ortodoxe nu mai sunt considerate, ca în trecut, "schismatice", ci sunt numite "Biserici surori". Pe baza hotărârilor conciliare, în deceniile care au urmat s-au deschis dialoguri teologice între Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă (1980), precum şi între Catolici şi Protestanţi, inclusiv cu Biserica Anglicană. Mai mult, în cadrul dialogului cu Biserica Ortodoxă, Catolicii au recunoscut pentru prima dată în istorie la Freising (1989) şi ulterior la Balamand – Liban (1993) că uniatismul a reprezentat un eşec şi o eroare istorică, ce a produs suferinţe enorme în rândul credincioşilor ortodocşi şi a înveninat relaţiile dintre Catolicism şi Ortodoxie. Cu toate acestea, Biserica Romano-Catolică nu renunţă la uniatism, iar ecumenismul pe care îl desfăşoară are ca scop "întoarcerea tuturor creştinilor la staulul lui Petru".

Din punct de vedere eclesiologic, Conciliul Vatican II a dezvoltat ideea colegiului episcopilor. Se afirmă în prezent că dacă papa reprezintă fundamentul juridic al Bisericii, episcopii romano-catolici reprezintă fundamentul sacramental. Această concepţie reprezintă un progres pentru teologia catolică, în măsura în care Biserica romano-catolică, prin intermediul colegiului episcopal, se apropie de vechea structură a Bisericii nedivizate; în măsura, însă, în care întregul colegiu episcopal devine dependent de primatul papal, devine imposibilă o eclesiologie de comuniune.

În prezent, în mod paradoxal, se pot observa două tipuri de eclesiologie în Biserica romano-catolică: prima, de tip monarhic

(primatul papal) şi a doua de comuniune (colegiul episcopal). „În măsura în care", opinează pr. prof. Dumitru Popescu, „cel de-al doilea tip de eclesiologie va deveni dominant în Catolicism, el va putea absoarbe puterile excesive ale papalităţii" (*op.cit.*, p. 61).

b. Bulele papale

Acestea sunt decrete ale papilor date în chip solemn, în împrejurări deosebite. Nu se specifică dacă sunt proclamate sau nu "ex cathedra", reprezentând o învăţătură infailibilă, deşi, de drept toate deţin acest privilegiu. Cele mai importante bule papale sunt următoarele:

- "Unam Sanctam" a papei Bonifaciu al VIII-lea (1302), care arată că papa deţine atât puterea spirituală cât şi pe cea lumească.
- "Exurge, Domine" a papei Leon al X-lea (1520), prin care sunt osândite erorile lui Luther.
- "Inefabilis Deus" a papei Pius al IX-lea (1854), prin care acesta proclamă dogma "neprihănitei zămisliri"; "Aeterni Patris", a aceluiaşi papă (1868) prin care se convoacă Conciliul I Vatican.
- "Humanae vitae" şi "Pacem in terris", ale papei Paul al VI-lea.

c. Catehismele oficiale ale Bisericii romano-catolice

Cel dintâi catehism catolic aparţine iezuitului Petru Canisius (1554); prin intermediul lui Biserica romano-catolică ia poziţie faţă de cele două catehisme ale lui Martin Luther. Cuprinsul acestui catehism este împărţit după cele trei virtuţi teologice.

Un alt catehism, din aceeaşi perioadă, este cel compus de Leonardo Marino, din însărcinarea papei Pius al IV-lea, în timpul sinodului tridentin. În 1563 apare "Profesio fidei tridentinae", iar în 1566, Catehismul Conciliului de la Trident, publicat de papa Pius al V-lea.

Cel mai recent catehism oficial al Bisericii romano-catolice este cel din 1992, tradus în limba română în anul 1993. În cuprinsul său se întâlnesc unele progrese dogmatice în direcţia Ortodoxiei, ca efect al deschiderii operate de Catolicism în urma Conciliului Vatican II. Pentru prima dată se prezintă relaţia dintre Sfânta Treime şi Biserică, se vorbeşte despre viaţa în Hristos şi despre rolul laicilor ("poporul lui Dumnezeu") în Biserică. Totuşi, progresul este mai mult formal, nu de esenţă, întrucât deosebirile fundamentale dintre Catolicism şi Orto-

doxie (Filioque, primatul şi infailibilitatea papală, dogmele mariologice, purgatoriul etc.) continuă să persiste.

d. Cărţi de ritual, izvoare simbolice

- "Missale romanum", cuprinde rânduiala Sfintei Liturghii (messa catolică). Formulat de papa Grigore I, a primit forma definitivă la Conciliul de la Trident.

- "Rituale romanum", cuprinde slujba Sfintei Taine şi a ierurgiilor. Corespunde molitfelnicului ortodox; datează tot de la Trident.

- "Breviarum romanum" este o colecţie de psalmi, imne, rugăciuni, predici, pericope din operele Sfinţilor Părinţi, toate rânduite după zilele săptămânii şi după sărbători. El trebuie citit zilnic, la ore stabilite, de către preoţi şi călugări. A fost constituit de papa Grigorie al VII-lea (1074).

Însemnătatea cărţilor simbolice romano-catolice este extrem de mare, ele fiind considerate ca aparţinând Sfintei Tradiţii în aspectul ei statornic. Ele sunt aşezate, cum s-a afirmat mai sus, pe aceeaşi treaptă cu simbolurile baptismale şi cele ecumenice ale Bisericii nedivizate. Dintre toate cărţile simbolice ale Bisericii catolice, cele mai însemnate rămân până astăzi canoanele şi definiţiile Sinodului de la Trident.

XIII. CĂRȚILE SIMBOLICE PROTESTANTE

În protestantism a existat de la început o respingere a Tradiției și a autorității Bisericii, din cauza exceselor catolicismului medieval. În mod paradoxal, reformatorii s-au văzut siliți să precizeze pozițiile lor doctrinare în Mărturisiri de credință, prin care și-au creat propria Tradiție bisericească. Chiar începuturile protestantismului menționează o astfel de carte simbolică, "Confesio Augustana" sau "Mărturisirea de la Augsburg" (1530). Pe măsură ce importanța acestei Mărturisiri avea să crească, rolul Simbolurilor ecumenice avea să scadă în importanță, ele fiind considerate simple mărturisiri ale epocii primare a Bisericii. Mai târziu, protestanții liberali nu au mai considerat obligatorii nici propriile cărți simbolice, astăzi ele având mai mult un caracter istoric, de documente ale credinței reformatorilor.

Inițial, Luther a susținut unica autoritate a Sfintei Scripturi și a negat dreptul Bisericii de a formula învățături de credință în afara Bibliei. Melanchton, colaboratorul lui Luther și autorul Confesiunii Augustane, a susținut că adevăratul și unicul judecător de credință este Sfânta Scriptură, iar mărturisirea Bisericii nu este decât una care se adaugă, una care, oarecum, prisosește.

Calvin, la rândul său, demonstrează că adevărata religie urmărește ca în Biserica celor credincioși să fie propoveduit cuvântul lui Dumnezeu curat și să se înlăture toate decretele oamenilor de orice fel ar fi, pentru ca să fie ținute numai poruncile lui Dumnezeu.

Primele cărți simbolice protestante au apărut încă din timpul primilor reformatori, Luther și Calvin. Protestanții au impus și termenul de carte simbolică, preluat ulterior de catolici și extins uneori și la Mărturisirile de credință ortodoxe.

Cărțile simbolice protestante au fost considerate de la apariția lor ca având o valoare egală cu cea a Simbolurilor ecumenice. Astăzi însă, ele nu mai reprezintă decât o importanță istorică pentru teologii protestanți, indiferent de Confesiunea căreia îi aparțin.

Cărțile simbolice ale luteranilor

1.Cele două catehisme ale lui Luther (catehismul mic și catehismul mare) au apărut între anii 1527-1529.

2. Confesiunea de la Augsburg sau Augustana și Apologia ei. Este cartea simbolică prin excelență a luteranismului și a fost numită chiar simbolul propriu al confesiunii luterane. A fost redactată de Melanchton și prezentată în 1530 la dieta de la Augsburg, în fața împăratului german Carol Quintul.

3. Articolele de la Smalkalde, redactate de Luther în anul 1527.

4. Formula de Concordie. Luther a deschis prin lucrările sale, o serie de controverse teologice, chiar între partizanii săi, care s-au accentuat după moartea sa. În vederea împăcării diferitelor curente s-a alcătuit o Mărturisire, numită Formula de Concordie, apărută în anul 1577.

Cărțile simbolice ale calvinilor

1. Catehismus genevensis (1536) a fost scris de Calvin și reprezintă un rezumat al operei sale principale "Institutio Christianae religionis".

2. Consensus tigurinus (1549) scrisă cu scopul unei înțelegeri cu zwinglienii.

3. Consensus genevensis (1552) compusă pentru a împăca o dispută a pastorilor reformați din Geneva.

Urmează o serie de Mărturisiri cu caracter național:

4. Confessio Gallicana (1559);

5. Confessio Belgica (1561);

6. Confessio Scoticana (1560);

7. Confessio Hungarica (1557-1558);

8. Catehismul de la Heidelberg (1563);

9. Canoanele Sinodului de la Dordrecht (1618).

Cărțile simbolice ale zwinglienilor

1. Articuli sive conclusiones;

2. Theses bernenses;

3. Fidei ratio;

4. Fidei expositio;

5. Confessio helvetica prior;

6. Confessio helvetica posterior – 1565. Această ultimă carte simbolică a devenit Mărturisirea de credinţă a tuturor Bisericilor reformate din lume, împreună cu catehismul de la Heidelberg.

Cărţile simbolice ale Bisericii Anglicane

1. Cele 39 de articole ale Bisericii episcopale din Anglia (1562), ce reprezintă o reducere a celor 42 de articole redactate în anul 1553 de Thomas Kranmer. Reprezintă simbolul Bisericii naţionale engleze (Biserica Anglicană) şi cuprinde reminiscenţe din catolicism, luteranism şi mai ales calvinism. Menţine sistemul episcopal de conducere a Bisericii.

2. Confesiunea din Westminster sau puritană (1648). Conţine o revizuire a celor 39 de articole şi a devenit autoritativă pentru presbiterieni şi congregaţionalişti în America şi Europa. Nu a fost aplicată în Anglia, întrucât regele Carol al II-lea a restabilit episcopalismul.

Însemnătatea cărţilor simbolice în Protestantism

În teologia protestantă putem discerne două mari curente, care au atitudini deosebite faţă de importanţa cărţilor simbolice. Primul este curentul conservator sau ortodox (fără nici o legătură cu teologia ortodoxă), care susţine necesitatea stabilirii precise a învăţăturii de credinţă, atât împotriva romano-catolicilor, cât şi împotriva tendinţelor centrifuge interioare. Prin urmare, pentru luteranii ortodocşi (tradiţionalişti), cărţile simbolice deţin un rol pozitiv, fiind considerate şi mijloace de apărare împotriva ereziilor.

Al doilea curent este cel liberal (non-conformist) cu multe nuanţe şi care consideră că atitudinea protestantă din secolele XVI – XVII şi a curentului conservator de astăzi, este incompatibilă cu libertatea de "copii ai lui Dumnezeu". Importanţa cărţilor simbolice în opinia protestanţilor liberali este strict istorică şi apologetică. Ele nu pot avea caracter normativ, deoarece iniţial au şi fost schimbate de multe ori, cum a fost cazul Confesiunii Augustane.

Trebuie reținut, în concluzie, că în protestantism, în materie de doctrină totul are o nuanță de relativ, deoarece "absolut este numai principiul autorității unice a cuvântului lui Dumnezeu, Duhul Sfânt dând mărturie despre adevăr în inima fiecărui credincios" (*T.D.S.*, vol. I, p. 270).

Bibliografie

1. Prof. N. Chițescu, *Însemnătatea Mărturisirilor de credință în cele trei mari confesiuni creștine*, în rev. "Ortodoxia", nr. 4, 1955;

2. Pr. asist. Dumitru Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană* (teză de doctorat), în rev. "Ortodoxia", nr. 3, 1972;

3. Pr. prof. Ștefan Alexe, *Curente și tendințe noi în teologia contemporană*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1, 1977;

4. Pr. prof. Petru Rezuș, *Teologi, probleme și curente noi în Protestantismul contemporan*, în rev. "Studii Teologice", nr. 1-2, 1967;

5. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, p 246-270;

6. Pr. prof.Dr. Ion Bria, *D.T.O.;*

7. Idem, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică;*

XIV. RAPORTUL DINTRE TEOLOGIA DOGMATICĂ ŞI FILOSOFIE

Gândirea teologică patristică şi bizantină a utilizat în elaborarea dogmelor metodele, categoriile şi termenii filosofiei greceşti, ca mijloace de argumentare a învăţăturii creştine. În acelaşi timp însă, din dorinţa de a rămâne credincioasă Revelaţiei divine, ea a refuzat sistematic să facă o sinteză între sistemele filosofiei păgâne şi creştinism. Exemple elocvente în acest sens sunt Clement Alexandrinul şi Sfântul Ioan Damaschin. Această atitudine şi opţiune patristică şi bizantină a fost extrem de importantă pentru teologia ortodoxă în dezvoltarea ei, care nu s-a blocat în nici un sistem teologico-filosofic hibrid, ci a rămas fidelă învăţăturii revelate a lui Hristos şi permanent deschisă problemelor spirituale ale fiecărei epoci.

Deşi cuprinde cuvântul ui Dumnezeu dat pe calea inspiraţiei dumnezeieşti, Sfânta Scriptură nu este, în principiu, împotriva filosofiei şi gândirii umane, ci declară direct că toată înţelepciunea este de la Dumnezeu (*Înţelepciunea lui Isus Sirah*) şi că înţelepciunea lui Dumnezeu este de mai multe feluri (*Efeseni* 3, 10): "Pentru ca înţelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri să se facă cunoscută acum, prin Biserică începătoriilor şi stăpâniilor, în ceruri".

În Epistolele sale, Sfântul Apostol Pavel distinge trei feluri de înţelepciuni: "înţelepciunea acestui veac", "înţelepciunea stăpânitorilor acestui veac" şi "înţelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci spre slava noastră, pe care niciunul dintre stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o, căci dacă ar fi cunoscut-o n-ar fi răstignit pe Domnul slavei" (I *Corinteni* 2, 4-8).

Această înţelepciune a Mântuitorului se împotriveşte ferm primelor două, atât împotriva stăpânitorilor acestei lumi, "care caută să atragă şi să impună mulţimilor (popoarelor) concepţiile şi ideologiile lor deşarte, ducând un război împotriva lui Hristos" (Origen, *De principiis*, p. 229) cât şi împotriva înţelepciunii lumii acesteia, care, pe de o parte, confunda zidirea cu Ziditorul, se închina şi slujea creaturilor, iar pe de altă parte era înţelepciunea iudeo-gnostică, ce s-a

transformat într-o religie "salvatoare", intrând în competiție și conflict cu creștinismul.

Sfântul Apostol Pavel avertizează pe creștini asupra pericolului reprezentat de filosofia păgână: "Luați aminte să nu vă fure mințile cineva cu filosofia și cu deșarta înțelepciune din predania omenească, după înțelesurile cele slabe ale lumii și nu după Hristos" (*Coloseni* 2, 8). Prin aceasta, însă, Apostolul neamurilor nu înțelegea să osândească întreaga cugetare omenească, ci doar cugetarea care luptă în zadar cu Dumnezeu și cu Hristos.

Această deosebire a fost corect înțeleasă de Biserică de la începutul ei și de aceea Sfinții Părinți au luat o atitudine conformă cu scopul urmărit de filozofie: uneori potrivnică, alteori favorabilă. Dacă Tațian Asirianul, apologet, se ridică cu hotărâre împotriva amestecului celor omenești cu cele dumnezeiești, iar Sfântul Grigorie de Nazianz compara introducerea filosofiei în cugetarea creștină cu cele zece plăgi ale Egiptului, alta este atitudinea Sfântului Justin Martirul și Filosoful sau a lui Clement Alexandrinul, care considera că filosofia are un rol providențial, afirmând: "Filosofia a fost dată grecilor ca un fel de Testament spre folosul lor, care trebuie să le servească de treaptă pentru a se înălța la filosofia cea după Hristos" (*Stromate*, VI, 8).

Sfântul Ioan Damaschinul, autor al unui tratat de Logică aristotelică, va sintetiza, în secolul al VIII-lea, atitudinea Sfinților Părinți față de filozofie, afirmând: "Să cercetăm și scrierile înțelepților păgâni, căci poate vom afla și de la ei ceva bun de învățat și vom culege de acolo ceva folositor sufletului" (*Fântâna cunoștinței*, cit. în T.D.S., vol. 1, p. 286).

Prin urmare, Sfinții Părinți, buni cunoscători ai filosofiei grecești, și-au însușit doar metodele, schemele și tehnica argumentării, ca mijloace de comunicare și prezentare a învățăturii revelate, în limbajul și cultura epocii. Atunci când termenii filosofiei s-au dovedit insuficienți pentru a transmite conținutul Revelației, ei au creat alți termeni (prosopon, ipostas, ousia) dar nu au preluat doctrinele și conceptele filosofice despre lume și viață. Cei ce și le-au însușit pe acestea,

încercând să le concilieze sau sistematizeze în raport cu credința, au căzut în erezie.

Sfinții Părinți s-au folosit de tot ceea ce a creat spiritul elin în materie de cultură şi gândire, pentru a expune gândirea creştină la nivelul cultural al epocii. De aceea refuzul de a face mereu actual mesajul învățăturii Bisericii, înseamnă nu numai dezinteres pentru nevoile actuale ale teologiei, dar şi o dificultate pentru misiunea Bisericii.

În acelaşi timp, Sfinții Părinți s-au ferit să canonizeze vreun sistem filosofic, ca singurul normativ şi conform învățăturii creştine; dimpotrivă, ei au arătat mereu deosebirile de fond dintre adevărul filosofic şi cel revelat.

În Biserica Romano-Catolică relația dintre Dogmatică şi Filozofie a fost concepută în mod diferit de tradiția răsăriteană, teologia apuseană lăsându-se vizibil influențată de diferitele sisteme filosofice, nu numai în forma de exprimare, ci şi în fondul cugetării religioase.

Dacă în primul mileniu al erei creştine, tradiția apuseană, prin intermediul Fericitului Augustin, s-a lăsat influențată de platonism, manifestând rezervă față de posibilitatea transfigurării materiei şi admițând ideea predestinației, în mileniul al doilea a "canonizat", prin tomism, filosofia aristotelică, adoptată ca reacție față de platonism.

Din punct de vedere teologic, aristotelismul a avut unele influențe negative asupra teologiei dogmatice romano-catolice, care grevează până astăzi gândirea teologică apuseană. Astfel, pe cât de mult desconsidera platonismul materia, pe atât de mult o valorizează aristotelismul, favorizând o atitudine teologică triumfalistă în domeniul antropologiei creştine, considerându-se că natura 'umană n-a fost pervertită de păcat. În al doilea rând, întrucât filosofia aristotelică rămâne tributară unei concepții exterioriste între formă şi substanță, teologia scolastică medievală a căutat să raționalizeze taina Sfintei Treimi, făcând separație între ființa lui Dumnezeu şi ipostasuri, conferindu-i celei dintâi un primat logic față de persoane. În al treilea rând, aristotelismul concepând doar relații cauzale sau exterioare între lucruri, teologia scolastică a prezentat pe Dumnezeu şi lumea ca două realități izolate, închise în sine şi legate între ele doar prin relații

exterioare. Relația dintre Dumnezeu și lume nu a fost înțeleasă în perspectiva Duhului Sfânt şi a energiilor necreate care conferă un caracter teonom universului, ci ca relație pur cauzală, accentul fiind pus pe transcendența absolută a lui Dumnezeu și pe autonomia lumii, având ca efect direct secularizarea acesteia.

Una dintre cele mai mari erori făcute de teologia scolastică sub influența aristotelismului e aceea de a concepe ființa umană ca natură autonomă, opusă grației divine şi realității supranaturale. Consecința pe planul spiritualității occidentale a fost aceea că grația divină a fost resimțită ca un atentat la autonomia și libertatea omului, fapt ce l-a îndemnat pe om către ateism sau indiferentism religios.

Astăzi teologia romano-catolică face eforturi considerabile de a depăşi tarele scolasticismului medieval, întorcându-se cu mai multă atenție spre gândirea Părinților răsăriteni şi spre spiritualitatea ortodoxă.

În Protestantism s-a respins inițial orice relație între teologie şi filosofie, din dorința de a salva puritatea Cuvântului lui Dumnezeu şi autenticitatea experienței religioase. Cu toate acestea curând s-a ajuns în situația în care fiecare teolog protestant, urmărind să-și actualizeze sistemul teologic pe care l-a creat, a făcut apel exagerat la gândirea filosofică a epocii respective. Cert este faptul că teologia protestantă s-a divizat așa de mult și așa de repede şi datorită acceptării influențelor culturale, ajungându-se la situația paradoxală ca filosofia sau istoria să devină un criteriu al teologiei, în locul Revelației divine.

Au fost şi cazuri, precum direcția pietistă din protestantism, când s-a respins orice relație cu filosofia și cultura timpului sau în secolul XX în teologia dialectică a lui Karl Barth şi Emil Brunner. Constatând că orice expunere teologică se face într-un limbaj filosofic, Barth a evitat adoptarea unui sistem filosofic precis, dovedind o atitudine prudentă față de filozofie, care caracterizează astăzi pe mulți teologi protestanți.

În concluzie, în privința atitudinii teologiei față de filosofie, nu poate fi vorba de respingerea şi subestimarea adevărului filosofic, nici de supralicitarea și însuşirea lui integrală, ci de folosirea cu discernământ a tuturor cercetărilor ei, pentru cunoașterea aspirațiilor și proble-

melor omului de astăzi, în vederea contemporanizării sau actualizării mesajului creştin în contextul epocii.

Bibliografie

1. *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol. I, p 285-290.
2. Pr. prof. Dumitru Popescu, *"Teologie şi cultură"*, Bucureşti, 1993;
3. Idem, *Metafizică şi teologie*, în vol. "Ortodoxie şi contemporaneitate", 1996;
4. Idem, *Iisus Hristos Pantocrator;*
5. Pr. prof. Ioan Ică, *Curs de Teologie Dogmatică*, p. 67-74;

Secțiunea a II-a
Partea specială a Dogmaticii Ortodoxe

I. CUNOAŞTEREA LUI DUMNEZEU

Partea specială a Dogmaticii Ortodoxe cuprinde expunerea siste-matică a dogmelor bisericeşti, începând cu învăţătura despre Dumnezeu sau dogma Sfintei Treimi şi încheind cu cea despre Dumnezeu Judecătorul sau dogma eshatologică. În prezentarea şi analizarea fiecărei dogme se va lua ca punct de plecare Revelaţia Dumnezeiască supranaturală, învăţătura de credinţă fiind astfel fundamentată biblic şi patristic iar explicarea ei argumentată teologic, precizându-se importanța acesteia pentru viaţa şi misiunea actuală a Bisericii. La acestea se va adăuga dimensiunea simbolică a doctrinei, expunându-se, atunci când este cazul, diferenţele care există între concepţia ortodoxă şi concepţiile eterodoxe.

Ca introducere la prezentarea dogmei Sfintei Treimi, în toate dogmaticile ortodoxe se tratează despre cunoaşterea lui Dumnezeu, aceasta constituind premisa oricărui discurs teologic. De la început trebuie precizat faptul că Teologia utilizează termeni antinomici pentru a putea exprima ceva din taina cunoaşterii lui Dumnezeu. O teologie pur raţională nu reprezintă o teologie autentică, ci o speculaţie raţională prin care nu se poate cunoaşte Dumnezeu, lipsind tocmai experienţa relaţiei cu Dumnezeu. Pentru teologul ortodox, Dumnezeu nu reprezintă un obiect pasiv de cercetare, ci un subiect activ, care Se descoperă prin lucrările Sale şi prin Cuvântul Său. De aceea cunoasterea lui Dumnezeu nu este o problemă de speculaţie, ci în primul rând de curăţare a minţii şi a inimii prin harul Duhului Sfânt, pentru contemplarea sau simţirea duhovnicească a prezenţei lui Dumnezeu. Ulterior acestei experienţe, personală şi eclesială deopotrivă, teologul încearcă să cuprindă în noţiuni şi concepte această simţire a prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu.

În procesul cunoaşterii lui Dumnezeu, iniţiativa o are El, prin revelarea de Sine, ţinta ultimă fiind unirea Lui cu oamenii sau îndumnezeirea acestora. Între aceste două limite se desfăşoară stră-dania teologului în special şi a credinciosului în general, de a-L cunoaşte prin credinţă, raţiune şi iubire pe Dumnezeu.

Deşi este unică şi unitară în sine, cunoaşterea lui Dumnezeu se face pe mai multe căi sau moduri, acestea nefiind opuse între ele, ci complementare.

Din perspectiva Revelaţiei divine dogmatica ortodoxă admite o dublă cunoaştere a lui Dumnezeu: prin Revelaţia naturală (cunoaşterea naturală) şi prin Revelaţia supranaturală (cunoaşterea supranaturală). Din perspectiva persoanei umane şi a colaborării ei cu harul divin, avem alte trei modalităţi de cunoaştere a lui Dumnezeu:

a. cunoaşterea raţională, afirmativă şi negativă;

b. cunoaşterea apofatică, experimentală, prin puterea Duhului Sfânt;

c. cunoaşterea existenţială, din împrejurările concrete ale vieţii.

În opinia unor teologi, există şi alte moduri de cunoaştere a lui Dumnezeu, ca de exemplu: calea mistică şi calea inimii (Pr. conf. George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, ed. a 3-a, 2000, p. 121). Acestea însă nu se deosebesc esenţial de cele amintite mai sus, putând fi unite cu ele.

1. Cunoaşterea lui Dumnezeu prin Revelaţia naturală

Acest tip de cunoaştere este caracterizat ca având un caracter ascendent, întrucât pornind de la om şi cosmos se ridică spre Dumnezeu, punând în evidenţă iniţiativa omului (Pr. dr. Sterea Tache, *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, 2003, vol. 1, p. 33). Dacă în Revelaţia naturală iniţiativa o are în mod liber Dumnezeu, în cunoaşterea naturală aceasta aparţine omului, ea nefiind însă posibilă decât pe baza celei dintâi.

Din observarea conţinutului Revelaţiei divine naturale, care în opinia Părintelui Stăniloae constă în om şi cosmos, ne putem ridica la existenţa lui Dumnezeu, descoperindu-L în calitatea Sa de Creator şi Proniator al lumii. Sfânta Scriptură confirmă posibilitatea unei

cunoaşteri a lui Dumnezeu prin intermediul Revelaţiei naturale: "Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria" (*Psalmul* 18, 1); "Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi a Lui dumnezeire, aşa ca ei să fie fără cuvânt de apărare" (*Romani* 1, 19-20).

Pentru a-L descoperi pe Dumnezeu prin creaţia Sa, omul trebuie să-şi folosească puterile sale naturale de cunoaştere, sădite în el de Dumnezeu, conştiinţa morală, intuiţia, raţiunea înţeleasă ca dreaptă judecată şi mintea luminată de credinţă. Pe lângă dovezile biblice de mai sus, menţionăm şi câteva mărturii patristice în favoarea posibilităţii unei cunoaşteri naturale a lui Dumnezeu în calitatea Sa de Cauză supremă a tuturor celor create. Sfântul Ioan Damaschin afirmă în acest sens: "Cunoştinţa existenţei lui Dumnezeu este sădită în chip natural în noi" (*Dogmatica*, I, 3), iar Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că "această cunoaştere naturală a existenţei lui Dumnezeu e dată oamenilor în chip neînvăţat" (*Scolie la Dionisie Areopagitul*, cit. la Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit*, vol II, p. 5).

În efortul de cunoaştere a lui Dumnezeu pe cale naturală, omul se sprijină şi pe înclinaţia sa firească spre Dumnezeu, care este înscrisă în "chipul lui Dumnezeu" din el, ce constituie centrul persoanei umane. Această înclinaţie poate fi însă alterată de păcat, situaţie în care omul poate confunda pe Creator cu făptura sau creaţia Sa.

Trebuie observat, în context, şi faptul că această modalitate de cunoaştere a lui Dumnezeu nu este simplu "naturală", fiindcă ea include, chiar şi într-o măsură mai redusă, credinţa ca dar al lui Dumnezeu şi puterea omului de a tinde spre El. De altfel, pentru teologia ortodoxă omul nu devine, nici chiar în starea de păcat, pe de-a întregul "natural" în sensul unei separaţii totale de Dumnezeu, deoarece firea omenească are din momentul creaţiei o componentă harică, ce nu poate fi anulată, aşa cum nici raţionalitatea omului şi a cosmosului nu poate fi suprimată.

Cu toate acestea, datorită urmărilor păcatului strămoşesc, în special a alterării chipului lui Dumnezeu din om, cunoaşterea naturală este nedeplină, indirectă, neclară şi nesigură. Caracterul ei limitat şi

foarte general provine din faptul că Dumnezeu rămâne ascuns în creația Sa și în legile pe care El le-a imprimat acesteia, fără să ni se adreseze direct, deci fără ca omul să poată accede la o cunoaștere interpersonală.

Insuficiențele modului natural de cunoaștere a lui Dumnezeu sunt depășite prin cunoașterea supranaturală, ce are ca sursă Revelația divină supranaturală.

2. Cunoașterea lui Dumnezeu prin Revelația supranaturală

Așa cum Revelatia divină supranaturală a avut rolul de a completa și revigora Revelația naturală, tot așa cunoașterea supranaturală a lui Dumnezeu, completează pe cea naturală, fără ca prin aceasta s-o anuleze sau să-i diminueze importanța. Ambele căi de cunoaștere sunt legate între ele, fiind complementare (Pr. conf. George Remete, *op. cit*, p. 123).

Instrumentul prin care omul cunoaste în mod supranatural pe Dumnezeu este același prin care el primește Revelația divină supranaturală și anume credința. Dacă aceasta este prezentă într-o măsură mai redusă în cunoașterea naturală, acum ea este amplificată, întărită și maturizată prin prezența harului într-un mod superior, care întărește puterile spirituale ale omului. Primită prin auzirea Cuvântului lui Dumnezeu, credința este întărită prin harul primit la Botez, ea luminând mintea și făcând-o capabilă să cunoască pe Dumnezeu ca persoană. În timp ce cunoașterea naturală este antropocentrică, cea supranaturală este teocentrică, deoarece Dumnezeu este Cel care dăruiește cunoașterea Sa prin har celor credincioși. Chiar dacă ea implică și efortul omului, lucrarea lui Dumnezeu, prin Duhul Sfânt, este mult superioară celei din cunoașterea naturală. Aceasta și pentru că omul însuși se deschide mai mult prezenței și lucrării lui Dumnezeu decât în cazul cunoașterii naturale.

Cunoașterea supranaturală a lui Dumnezeu are temeiuri biblice care sunt comune și acțiunii de auto-revelare a lui Dumnezeu. Sfântul Pavel atestă ambele lucruri atunci când afirmă: "După ce Dumnezeu odinioară în multe rânduri și în multe chipuri a grăit prin prooroci, în

vremurile din urmă ne-a grăit prin Fiul" (*Evrei* 1, 1). Tot el atrage atenția asupra faptului că în procesul cunoașterii supranaturale Dumnezeu este permanent activ spre a-l atrage pe om în dialogul cu Sine: "Acum însă, după ce ați cunoscut pe Dumnezeu sau mai degrabă ați fost cunoscuți de Dumnezeu, cum vă întoarceți iarăși la înțelesurile cele slabe și sărace, cărora iarăși voiți să le slujiți ca înainte ?" (*Galateni* 4, 9).

Cunoașterea supranaturală implică în sine, pe lângă credință și har, iubirea omului, tocmai pentru că acest tip de cunoaștere conduce la comuniune interpersonală, la unire cu Cel cunoscut. Aceasta o demonstrează Sfântul Apostol Pavel atunci când afirmă: "Dacă i se pare cuiva că, cunoaște ceva, încă n-a cunoscut cum trebuie, dar dacă iubește pe Dumnezeu, este cunoscut de Dumnezeu" (*I Corinteni* 8, 22-23). Și mai evident se afirmă acest lucru de către Sfântul Apostol Ioan: "Dragostea este de la Dumnezeu și oricine iubește este cunoscut de Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește n-a cunos-cut pe Dumnezeu căci Dumnezeu este iubire și aceasta este dragostea: nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit și a trimis pe Fiul Său și noi am cunoscut și am crezut iubirea lui Dumnezeu către noi..." (*I Ioan* 4, 17-19).

Unirea dintre lucrarea lui Dumnezeu (harul) și lucrarea omului (credința și iubirea) transformă cunoașterea lui Dumnezeu în trăirea vieții lui Dumnezeu, care începe aici și care se va împlini în eonul viitor: "Aceasta este viața veșnică, ca să Te cunoască pe Tine, singurul adevăratul Dumnezeu" (*Ioan* 17, 3).

Cunoașterea supranaturală a lui Dumnezeu se înscrie pe un drum ascendent, care se datorează, pe de o parte harului divin lucrător în om de la Botez, iar pe de altă parte deschiderii persoanei umane prin credință spre Dumnezeu și a consolidării în bine prin împlinirea poruncilor, în care este ascuns însuși Hristos. (Sfântul Maxim Mărturisitorul).

Mărturiile patristice pe care teologia le consemnează în sprijinul caracterului personalist al cunoașterii supranaturale sunt elocvente. Pentru Cuviosul Nichita Stithatul, cunoașterea lui Dumnezeu "înseamnă că cel întărit în aceasta prin smerenie și rugăciune a fost cunoscut de

Dumnezeu şi s-a îmbogăţit de la Dumnezeu cu, cunoaşterea Tainelor Lui mai presus de fire" (*Filocalia*, vol. VI, p. 344).

Raportul dintre cunoaşterea naturală şi cea supranaturală este prezentat de Sfântul Isaac Sirul ca două etape succesive, pe care dacă le străbate omul", poate ajunge la contemplarea lui Dumnezeu: "Există o cunoaştere care premerge credinţei si o cunoaştere care se naşte din credinţă. Cea care premerge credinţei e o cunoaştere naturală, iar cea care se naşte din credinţă e o cunoaştere duhovnicească. Prin cunoaşterea naturală noi suntem în stare să aflăm calea spre Dumnezeu şi ea premerge credinţei pentru că ea dă mărturie că se cuvine omului să creadă în Cel ce a adus toate la fiinţă, să creadă în cuvintele şi poruncile Lui şi să le împlinească; iar din credinţă se naşte frica de Dumnezeu; şi când urmează ei prin fapte şi se urcă puţin câte puţin prin lucrarea poruncilor, se iveşte cunoaşterea duhovnicească, care e o simţire a adevărurilor ascunse şi naşte credinţa din vederea adevărată, iar vederea e mai sigură decât auzirea." (*Filocalia*, vol. X, p. 92-94).

După cum se va putea observa în continuare, cunoaşterea naturală coincide cu modul de cunoaştere raţional, iar cunoasterea supranaturală se exprimă prin modul apofatic sau tainic al cunoasterii. Perspectiva acesta este împărtăşită şi de Sfântul Maxim Mărturisitorul în textul următor: "Sfânta Scriptură vorbeşte de o îndoită cunoaştere a celor dumnezeieşti: una e relativă şi constă numai din raţionamente şi înţelesuri, neavând şi simţirea experimentală prin trăire a celui cunoscut; cealaltă constă în experienţa trăită, fiind în afară de raţionamente şi înţelesuri şi procurând simţirea Celui cunoscut prin participarea la El după har. Aceasta depăşeşte cunoaşterea cuprinsă în raţionamente şi înţelesuri." (*Filocalia*, vol. III, p. 329-330)

3. Cunoaşterea raţională a lui Dumnezeu

Cunoaşterea lui Dumnezeu, fie că are la bază Revelaţia naturală, fie pe cea supranaturală, poate fi exprimată, aşa cum s-a putut observa din citatul anterior, din Sfântul Maxim Mărturisitorul, prin noţiuni sau concepte raţionale. Această cunoaştere raţională mai este numită şi afirmativă sau catafatică, întrucât ea indică ceea ce este Dumnezeu în

raport cu realitățile create, văzute, atribuindu-se lui Dumnezeu însușirile creației Sale. Pe această cale identificăm în creație efectele lucrării creatoare, a celei proniatoare și a celei judecătoare (conducătoare) a lui Dumnezeu (Pr. prof. Ioan Bria, *D.T.O*, p. 123).

Calea afirmativă sau pozitivă a cunoașterii lui Dumnezeu este insuficientă și de aceea ea trebuie completată prin calea negativă, care aparține tot cunoașterii raționale. Atunci când ne exprimăm negativ despre Dumnezeu, facem aceasta pentru a-I nega orice imperfecțiune sau limitare, specifică lumii create. Această cunoaștere prin negație a fost numită în teologia clasică ortodoxă apofatică sau negativă. Părintele Stăniloae distinge însă între cunoașterea intelectuală negativă care este rațională și cunoașterea apofatică propriu-zisă, care este o cunoaștere experimentală, duhovnicească, de altă calitate și intensitate decât cea dintâi. "Prin cunoașterea catafatică îl sesizăm pe Dumnezeu numai în calitatea Sa de cauză creatoare și susținătoare a lumii, pe când prin cunoașterea apofatică facem un fel de experiență directă a prezenței Lui tainice, care depășește simpla cunoaștere în calitate de cauză. Se numește apofatică, pentru că prezența tainică a lui Dumnezeu, experiată prin ea, depășește capacitatea de definire prin cuvinte. Dar această cunoaștere e mai adecvată lui Dumnezeu decât cunoașterea catafatică." (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O*, vol. I, p. 113).

În cunoașterea rațională, atât cea afirmativă cât și cea negativă, omul are deja cunoștință că realitatea infinită a lui Dumnezeu nu poate fi cuprinsă în concepte intelectuale. De aceea, așa cum afirmă Părintele Stăniloae, încă de pe această treaptă este prezentă, într-un grad redus, cunoașterea apofatică sau prin experiență duhovnicească. Sesizând sensul sau rațiunea lucrurilor și a lumii, printr-o cugetare discursivă și afirmativă, omul credincios sesizează concomitent și o anumită prezență dinamică a lui Dumnezeu prin aceste sensuri sau rațiuni, însă o prezență suprarațională, care trimite la realitatea tainică a existenței lui Dumnezeu. O componentă spirituală trebuie, deci, să fie prezentă încă din faza cunoașterii raționale, afirmative sau negative, aceasta nefiind proprie doar celei apofatice.

În timp ce calea rațională este o cunoaștere prin reflectare intelectuală, analitică și discursivă, calea apofatică este o cunoaștere experimentală, subiectul cunoscător stând în "fața" lui Dumnezeu și având evidența prezenței Sale. (Pr. prof. Ioan Bria, *D.T.O*, p. 123).

4. Cunoașterea apofatică sau prin experiență duhovnicească a lui Dumnezeu

Teologia occidentală a înțeles cunoașterea apofatică (via negativa) drept o cunoaștere intelectuală negativă, ce nu depășește sfera raționalului. "În tradiția patristică răsăriteană, consideră Părintele Stăniloae, teologia apofatică este o experiență directă. E drept că și ea trebuie să recurgă în exprimare la teologia negativă intelectuală. Dar în ea însăși este deosebită de aceea." (*T.D.O*, vol. I, p. 82)

În teologia dogmatică ortodoxă, în care nu se operează o separație între Revelația naturală și cea supranaturală, ci sunt privite ca având o relație interioară, nu se face o separație transantă nici între cunoașterea rațională a lui Dumnezeu și cea duhovnicească, experimentală. Cele două moduri sunt complementare, se presupun reciproc și sunt la fel de necesare teologiei. "Cel care are o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu și-o completează deseori cu cea apofatică iar cel care are o mai accentuată experiență apofatică recurge în exprimarea ei la termenii celei raționale. De aceea Părinții răsăriteni trec adeseori în vorbirea despre Dumnezeu de la una la alta". (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit*, p. 82).

Plecând de la afirmația Sfintei Scripturi: "Pe Dumnezeu nu L-a văzut nimeni vreodată", (*Ioan* I, 18) teologia ortodoxă consideră că apofatismul reprezintă calea cea mai potrivită în abordarea transcendenței lui Dumnezeu cel viu și personal. Din punct de vedere uman, apofaza presupune un continuu progres în cunoaștere, ea fiind nedespărțită de epectază, de urcușul spiritual fără sfârșit, așa cum susține Sfântul Grigorie de Nyssa. (*Viața lui Moise*) Cunoașterea lui Dumnezeu de pe o anumită treaptă nu trebuie idolatrizată, ci depășită pentru a atinge o alta. De aceea Părintele Stăniloae, spre deosebire de alți teologi ortodocși, admite mai multe grade ale cunoașterii apofatice: apofatismul cunoașterii pozitive și negative, apofatismul de la capătul

rugăciunii curate şi apofatismul vederii luminii dumnezeieşti. Cu privire la această ultimă treaptă, el face distincţia între apofatismul a ceea ce se experimentează, dar nu se poate exprima şi defini şi apofatismul a ceea ce nu se poate nici măcar experimenta sau trăi.

La Sfântul Grigorie Palama, cunoaşterea lui Dumnezeu are trei etape:

a. cunoaşterea catafatică, raţională a lui Dumnezeu, prin contemplarea raţiunilor dumnezeieşti în toate lucrurile şi prin care încercăm să numim lucrurile în relaţia lor cu Dumnezeu , lăudând şi invocând pe Dumnezeu în cuvintele şi rugăciunile liturgice;

b. cunoaşterea apofatică, prin depăşirea a tot ceea ce poate fi exprimat despre El, prin negrăire sau tăcere;

c. vederea lui Dumnezeu în întunericul mai presus de lumină pe care o pregustăm în lumea aceasta şi o desăvârşim în veşnicie, când vom vedea pe Dumnezeu faţă către faţă.

Cu privire la cunoaşterea apofatică, Părintele Stăniloae subliniază necesitatea absolută a ascezei, a purificării de patimi, pentru ca omul să poată sesiza pe Dumnezeu într-o relaţie nemijlocită: "Prezenţa aceasta presantă a lui Dumnezeu ca persoană, din care iradiază infinitatea Sa, nu e concluzia unei judecăţi raţionale, ca în cunoaşterea intelectuală, afirmativă sau negativă, ci e sesizată într-o stare de fină sensibilitate spirituală, care nu se produce atâta timp cât omul e stăpânit de plăcerile trupeşti, de pasiunile de orice fel...Există o întreagă gradaţie, atât în ce priveşte curăţia, cât şi adâncimea şi durata sesizării apofatice a lui Dumnezeu." (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O*, vol. I, p. 85).

Spre deosebire de alţi teologi ortodocşi, părintele Stăniloae a realizat o sinteză între cunoaşterea raţională şi cunoaşterea apofatică, pornind de la premisa că între teologie şi spiritualitate este o relaţie interioară. Diferit de Vladimir Lossky, care accentuează unilateral apofatismul în detrimentul cunoaşterii raţionale, părintele Stăniloae consideră că nu trebuie subestimată cunoaşterea catafatică raţională, rugăciunile liturgice, prin care ne exprimăm în cuvinte lauda şi mulţumirea către Dumnezeu.

În concluzie, cunoaşterea lui Dumnezeu este simultan şi alternativ raţională şi apofatică, trecându-se pe rând de la exprimarea catafa-

tică la negrăirea sau uimirea apofatică şi de la tăcerea apofatică la rugăciunile liturgice catafatice. Cele două moduri de cunoaştere sunt complementare.

5. Cunoaşterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieţii

Această ultimă modalitate de cunoaştere a lui Dumnezeu, ce reprezintă o noutate pentru manualele şi tratatele de dogmatică, reprezintă o contribuţie a Părintelui Stăniloae, care a elaborat-o pe baza credinţei şi practicii Bisericii Ortodoxe. Ea nu trebuie despărţită sau opusă celorlalte căi de cunoaştere a lui Dumnezeu, întrucât are un caracter convergent şi complementar.

Dacă teologii sunt cei familiarizaţi cu metoda cunoaşterii raţionale, oamenii înduhovniciţi cu metoda cunoaşterii apofatice, pe Dumnezeu îl poate cunoaşte oricine, prin experienţele sale personale, prin situaţiile existenţiale pe care i le oferă viaţa cotidiană.

Premisa acestei cunoaşteri constă în acţiunea proniatoare a lui Dumnezeu, care se îndreaptă spre toţi oamenii în toate epocile istoriei. Grija specială pe care Dumnezeu o poartă tuturor este numită de către Sfântul Maxim Mărturisitorul "conducere prin judecată". În acest sens, se exprimă şi Părintele Stăniloae: "Fiecare cunoaşte pe Dumnezeu prin apelul ce-l face Acesta la el, punându-l în diferite împrejurări, în contact cu diferiţi oameni, care îi solicită împlinirea unor îndatoriri, care îi pun răbdarea la grele încercări. Fiecare Îl cunoaşte în mustrările conştiinţei pentru relele săvârşite; în sfârşit, Îl cunoaşte în necazurile, în insuccesele, în bolile proprii sau ale celor apropiaţi dar şi în ajutorul ce-l primeşte de la El în biruirea lor. E o cunoaştere, care ajută la conducerea fiecărui om pe un drum propriu de desăvârşire." (Pr. prof. Dumitru Stăniloe, *op. cit*, p. 99)

În împrejurările mai deosebite ale vieţii, cunoaşterea lui Dumnezeu devine existenţială, este trăită cu multă responsabilitate, datorită şi sensibilizării sufletului în astfel de situaţii. Îndeosebi necazurile ne împing la rugăciune: "Întru necazul meu am strigat către Domnul şi El m-a auzit." (*Psalm*, 119, 1). Atunci ne rugăm mai intens, cerem cu stăruinţă ajutorul Lui şi îl cunoaştem pe Dumnezeu nu într-un mod

abstract, ci extrem de personal, ca pe Cel ce nu rămâne indiferent la necazurile noastre. În acest sens, Psalmii sunt mărturii elocvente ale acestui mod de cunoaștere a lui Dumnezeu. La fel și Cartea lui Iov conține astfel de exemple: "Dumnezeu n-are nevoie să privească multă vreme pe cineva, ca să-l tragă înaintea judecății Sale." (*Iov* 34, 23); "Dar pe cel nenorocit Dumnezeu îl scapă prin nenorocirea lui și prin suferință, Dumnezeu îi dă învățătură" (*Iov* 36, 15).

Sfinții Părinți confirmă, la rândul lor, universalitatea cunoașterii existențiale a lui Dumnezeu, care se oferă tuturor. "Toate aceste încercări, afirmă Simeon Matafrastul, ți s-au întâmplat din dreaptă judecată a lui Dumnezeu pentru că te-ai arătat nerecunoscător și nemulțumitor față de El, căci cele ce ți-a dat Binefăcătorul tău le-ai uitat că sunt daruri ca să-ți câștige dragostea..." Pe aceeași linie de gândire se situează și Sfântul Nicodim Aghioritul, care spune: "Dumnezeu folosește mijloace de constrângere și de smerire când omul începe să se încreadă în sine prea mult; atunci îl întoarce la smerenie și la cunoașterea de sine. Uneori îngăduie ca omul să cadă în erori mai mari sau mai mici, în proporție cu încrederea de sine pe care o au, mai mare sau mai mică. Cunoașterea noastră despre Dumnezeu este în același timp și o cunoaștere a noastră, a limitelor și greșelilor noastre, și de aceea necunoașterea noastră este o lipsă de smerenie, adică mândrie și prostie, nerecunoștință și nemulțumire față de Dumnezeu și față de semeni".

La rândul său, Sfântul Maxim Mărturisitorul atrage atenția asupra lucrării proniatoare a lui Dumnezeu, prin care El poate fi cunoscut: "Căci însăși firea ne dă o dovadă nu neînsemnată că cunoștința Proniei a fost semănată în noi în chip natural, când împingându-ne, fără să fi învățat înainte, spre Dumnezeu prin rugăciuni, în necazuri venite pe neașteptate, ne face să cerem de la El izbăvirea. Căci cuprinși deodată de o strâmtorare, înainte chiar de a cugeta la ceva, strigăm fără voie pe Dumnezeu, de pare că însăși Pronia ne atrage la ea..." (*Ambigua*, 63).

Pe Dumnezeu îl cunoaștem și din solicitările semenilor cu care intrăm în contact. În fiecare semen trebuie să-l recunoaștem pe Hristos, iar mâna întinsă a semenului e mâna lui Hristos; în suferința lui e

suferința lui Hristos pe care o prelungim prin indiferența și nesimțirea noastră. (*Matei* 25)

Toate împrejurările si persoanele cu care venim în contact, de la naştere şi până la moarte, sunt apeluri neîncetate ale lui Dumnezeu către noi, apeluri pe care ni le dă prin semenii noştri.

Cunoaşterea lui Dumnezeu din împrejurările concrete ale vieţii e o cunoaştere practică, existenţială, prin raporturile Lui directe cu noi, prin care experiem caracterul Său personal şi marea Lui iubire pentru noi, chiar şi atunci când ne judecă şi ne ceartă, dar mai ales atunci când îi simţim ajutorul.

Bibliografie:

1. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O*, ed. a II-a, vol. I, p. 81-103;
2. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 53-72;
3. Idem, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 36-43;
4. Idem, *Vederea lui Dumnezeu*, p 1-23;
5. Pr. prof. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, p. 54-57;
6. Paul Evdokimov, *Cunoaşterea lui Dumnezeu;*
7. Pr. Ştefan Buchiu, *Cunoaşterea apofatică*, Bucureşti 2002, p. 13-33;
8. Pr. prof. Gheorghe Remete, *Cunoaşterea prin tăcere*, Alba Iulia, 2004;
9. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator;*

II. ÎNVĂŢĂTURA DESPRE DUMNEZEU, UNUL ÎN FIINŢĂ ŞI ÎNTREIT ÎN PERSOANE

Dogma centrală a învăţăturii de credinţă creştine este dogma Sfintei Treimi. Deşi comună întregii creştinătăţi, ea este corect înţeleasă şi propoveduită doar în Biserica Ortodoxă. Două sunt argumentele pentru justificarea afirmaţiei de mai sus: a. Numai teologia ortodoxă a rămas fidelă Revelaţiei supranaturale cu privire la Sfânta Treime, respingând erezia Filioque, care alterează relaţiile interpersonale treimice şi atentează la unitatea Sfintei Treimi; b. Doar teologia ortodoxă, în acord cu Descoperirea dumnezeiască şi cu gândirea Sfinţilor Părinţi din Răsărit, face distincţie între fiinţa incomunicabilă a lui Dumnezeu şi energiile divine necreate, prin ultimele lucrând "în afară" Persoanele Sfintei Treimi, asigurându-se o împărtăşire reală a credincioşilor de comuniunea dumnezeiască veşnică.

Din punct de vedere dogmatic, în Dumnezeu - Sfânta Treime distingem, fără separaţie, trei realităţi concentrice: 1. Dumnezeu în Sine, adică suprafiinţa mai presus de orice nume, Care stă de Sine într-o transcendenţă absolută, fără ieşire în afară, cu totul de neîmpărţit şi întru totul de neîmpărtăşit; 2. Energiile divine necreate, lucrările şi manifestările din jurul fiinţei, adică "ieşirile" personale afară din fiinţa Sa, prin care Dumnezeu Se împărtăşeşte şi Se lasă cunoscut, care sunt comune Sfintei Treimi; 3. Cele trei Persoane în care subzistă dumnezeirea identică şi integrală, având numele lor ipostatic, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, Care au propriile Lor caracteristici personale (Pr. prof. Ioan Bria, *Credinţa pe care o mărturisim*, p. 47).

Unitatea lui Dumnezeu Tri-Unul sau a Sfintei Treimi izvorăşte din "monarhia" Tatălui, adică din faptul că Dumnezeu Tatăl împărtăşeşte fiinţa Sa celorlalte două Persoane divine, Care provin din El, împreună cu Ele având o singură voinţă şi o singură lucrare necreată (harul divin). Această unitate se manifestă prin perihoreză sau întrepătrundere neamestecată a Ipostasurilor, expresie a unei comuniuni supreme de viaţă şi iubire.

Aşadar, potrivit teologiei ortodoxe, unitatea Treimii este întemeiată în Persoana Tatălui, unitatea de fiinţă, consubstanţialitatea fiind consecinţa "monarhiei" Tatălui (I. Zizioulas, *Fiinţa eclesială*, p. 35). Fundamentarea personală a unităţii Sfintei Treimi este posibilă doar atunci când se pune accent pe Treimea Persoanelor înaintea unităţii de fiinţă. Dumnezeu Cel Întreit-Unul este experiat nu ca fiinţă, ci ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt (K. Ch. Felmy, *Dogmatica experienţei ecleziale*, Sibiu, 1999, p. 98).

Din punct de vedere metodologic, învăţătura despre Dumnezeu poate fi abordată fie din perspectiva Persoanelor treimice, care corespunde mai mult Revelaţiei supranaturale, fie din perspectiva Fiinţei unice, cum se întâmplă în teologiile occidentale, fie din perspectiva energiilor necreate "faţa lui Dumnezeu întoarsă spre noi", prin care noi ne împărtăşim efectiv de Dumnezeu. Primele două pot fi conciliate, în spirit ortodox, dacă apelăm, cum face Vl. Lossky, la concepţia doctrinară echilibrată a Sfântului Grigorie de Nazianz: "Abia mă gândesc la unime şi sunt luminat de Treime; abia I-am deosebit pe Trei şi sunt iarăşi atras de Unul. Când îmi reprezint pe unul din Trei îmi pare a fi totul; şi într-atât mi se umple de El ochiul, încât întregul îmi scapă. Nu pot înţelege măreţia Lui, astfel că nu mai acord nimic restului. Când le adun pe cele Trei în una şi aceeaşi cugetare, atunci văd doar o singură lumină, şi nu pot să împart sau să măsor lumina unită" (Grigorie de Nazianz, *In sanctum baptisma*, cuv. XL, 41, cit. la Vl. Lossky, *Teologia mistică...*, p. 60).

Părintele Stăniloae, în Dogmatica sa, ia ca punct de plecare distincţia dintre energii şi fiinţa divină, specifică teologiei ortodoxe, pentru a evidenţia concomitent transcendenţa fiinţială şi imanenţa harică a lui Dumnezeu. Vom urma acestei abordări, cu menţiunea că prin aceasta Persoanele treimice nu trec pe planul al doilea în Dumnezeu, ci Ele ocupă locul central, întrucât Ele conţin şi îşi comunică reciproc Fiinţa şi tot Ele, printr-o lucrare unică şi unitară, împărtăşesc harul sau energiile necreate şi veşnice, omului şi cosmosului.

1. Raportul dintre lucrările și Ființa lui Dumnezeu

Cunoașterea lui Dumnezeu, pe lângă multiplele forme pe care le-am prezentat anterior, are și o caracteristică generală, fundamentată biblic și patristic și interpretată corect doar în teologia ortodoxă: este antinomică sau paradoxală. Sfinții Părinți au încercat să explice expresiile antinomice ale Sfintei Scripturi, conform cărora, pe de o parte Dumnezeu locuiește în Lumina neapropiată și nu L-a văzut nimeni dintre oameni (I *Timotei* 6, 16), iar pe de altă parte "Cuvântul (lui Dumnezeu) trup S-a făcut...și am văzut slava Lui" (*Ioan* 1, 14). În acest sens ei au afirmat o distincție (fără separație) între ființa și lucrările lui Dumnezeu, ceea ce explică această antinomie și asigură, în același timp, posibilitatea împărtășirii noastre nemijlocite de Dumnezeu. Așadar, Dumnezeu este absolut transcendent și incomunicabil după ființa Sa, dar cunoscut și experimentabil prin lucrările sau energiile Sale veșnice.

Primul dintre Sfinții Părinți care a afirmat această distincție a fost Sfântul Vasile cel Mare: "Afirmând că noi Îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru din lucrările Lui, noi nu făgăduim deloc că Îl apropiem după chiar ființa Lui. Căci dacă lucrările Lui coboară până la noi, ființa Lui rămâne inaccesibilă" (*Epistola* 234, P.S.B. vol. 12, p. 483). Pe aceeași linie de gândire vor merge mai târziu Dionisie Areopagitul și Sfântul Maxim Mărturisitorul. În secolul al XIV-lea această învățătură a fost preluată și adâncită de Sfântul Grigorie Palama în dispută cu adversarii săi influențați de teologia scolastică, care susțineau că este imposibil de distins între lucrările și Ființa lui Dumnezeu. Tot ei afirmau că, întrucât existența lui Dumnezeu și lucrările sau atributele Sale sunt identice, omul poate cunoaște pe Dumnezeu în ființa Sa; harul de care se împărtășesc credincioșii nu este altceva decât o energie creată, separată de Dumnezeu.

Sfântul Grigorie Palama, pe baza Revelației și a Tradiției apostolice, formulează cu claritate învățătura despre raportul ce există între ființă și lucrările necreate:

a. Dumnezeu nu este o esență divină abstractă, ci ființa Sa, unică și absolută, subzistă concret în trei ipostasuri și se manifestă printr-o mulțime de lucrări, pentru că așa cum nu există nici o esență neipos-

taziată, tot aşa nu există nici un ipostas fără lucrări. După ființa și ipostasurile Sale treimice, Dumnezeu este neîmpărtășibil și transcendent, dar prin lucrările Sale Se coboară până la noi și ni Se împărtășește, dându-ne posibilitatea să-L cunoaștem și să ne unim cu El.

"Cei ce se învrednicesc să se unească cu Dumnezeu, făcându-se un Duh cu El (I *Corinteni* 6, 17), nu se unesc după ființă, căci toți teologii spun că Dumnezeu nu Se poate împărtăși după ființă, iar unirea după ipostas e proprie numai Cuvântului, pentru că numai în El singur s-a unit firea dumnezeiască cu firea omenească în ipostasul dumnezeiesc. Rămâne deci că, cei ce se învrednicesc să se unească cu Dumnezeu, se unesc cu El prin energiile divine. Deci duhul prin care cel ce se alipește de Dumnezeu devine una cu Dumnezeu, este și se numește lucrarea necreată a Duhului și nu ființa sau persoanele lui Dumnezeu, chiar dacă nu le place celor potrivnici" (Sfântul Grigorie Palama, *150 de capete despre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu*, "Filocalia", vol. VII, p. 476).

Dacă Dumnezeu ni S-ar împărtăși după ființa sau ipostasurile Sale, am deveni și noi dumnezei după ființă, iar Dumnezeu n-ar mai fi Treime, ci mulțime de Dumnezei. Împărtășirea lui Dumnezeu după ființă s-a făcut o singură dată, în veșnicie, prin nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh din Tatăl, prin care Fiul și Duhul au aceeași ființă ca și Tatăl. Împărtășirea Lui după ipostas a avut loc, în istorie, o singură dată, prin întruparea Fiului, Care a asumat în persoana Sa divină firea omenească, ce n-a avut un ipostas uman propriu.

b. Lucrările sau energiile divine sunt distincte dar nu separate de ființa lui Dumnezeu sau de ipostasurile treimice, deoarece ele izvorăsc din ființa divină și sunt activate de Persoanele treimice; ele ne comunică sau împărtășesc nu ceva din Dumnezeu ci pe Dumnezeu însuși, făcându-ne și pe noi asemenea Lui, dumnezei prin har. În momentul Pogorârii Duhului Sfânt, Apostolii n-au primit nici ființa, nici ipostasurile Sfintei Treimi, ci energiile îndumnezeitoare ale Sfintei Treimi, pe care le primesc până astăzi credincioșii în Biserică prin Sfintele Taine.

c. Ca manifestări ale ființei divine, prin Persoanele divine, energiile au existat din veci, deși nu toate au fost activate de Dumnezeu

înainte de a fi lumea. Dacă nu ar fi eterne ar însemna că Dumnezeu S-a modificat pe Sine în actul creației. Unele dintre aceste lucrări le are Dumnezeu ca relații cu ideile sau paradigmele veșnice după care a făcut lumea; pe altele le are ca posibilități, care se vor activa la crearea lumii.

Necesitatea distincției dintre ființa și lucrările lui Dumnezeu rezultă și din aceea că, dacă ele s-ar confunda, atunci lumea ar fi și ea veșnică și s-ar confunda cu Dumnezeu.

d. Numai această distincție dintre energii, ipostasuri și ființă, ni-L arată pe Dumnezeu ca persoană liberă, care nu Se manifestă cu necesitate prin actele sau lucrările Sale, ci acționează printr-o voință liberă, activând potențele firii. Ca potențe, energiile sunt deodată cu ființa divină, existând în ființa divină de când există ea, dar ca acte și lucrări aceste potențe devin actuale numai prin voia lui Dumnezeu.

În opinia Părintelui Stăniloae, "energiile divine înseamnă pe de o parte posibilitatea lui Dumnezeu de a manifesta în moduri nesfârșite posibilitățile ființei Lui, iar pe de altă parte, înseamnă și actele concrete, prin care se manifestă aceste posibilități. Ființa divină trebuie să aibă prin fire infinite posibilități de a se manifesta dar și libertatea de a activa dintre acestea pe acelea pe care vrea, considerându-le oportune. Fără aceste posibilități dumnezeirea n-ar fi infinit de bogată iar dacă nu le-ar putea activa pe care le vrea, atunci nu ar fi liberă" (*T.D.O.*, vol. I).

e. Distincția între ființa și energiile divine nu introduce compoziție în ființa lui Dumnezeu, așa cum susțineau adversarii lui Palama. Nu există ființă fără puteri, fără lucrări, precum nu există nici lucrări sau puteri fără ființă și fără persoana care le activează.

Gândirea minții nu face compusă mintea în câte gânduri are; gândurile sunt altceva decât mintea, ele fiind produsul minții, care rămâne totuși mereu simplă, necompusă, unitară, ca izvor inepuizabil de noi gânduri, pentru că mintea nu se împarte în câte gânduri are ea.

Unitatea lui Dumnezeu este antinomică și e trăită de noi ca o bogăție nesfârșită, inepuizabilă, de posibilități și lucrări. Această unitate face ca posibilitățile și manifestările lui Dumnezeu, deși nenumărate, să fie unitare. Așa cum lucrarea și ființa sunt una și deosebite în același timp, tot așa se poate afirma că Dumnezeu are o singură lucrare

dar şi că sunt nenumărate lucrările Lui. Lucrarea lui Dumnezeu e una pentru că e mişcarea sau manifestarea fiintei una a lui Dumnezeu, dar e şi multiplă întrucât unitatea lui Dumnezeu, deşi unitară, e diversă şi variată.

f. Lucrările lui Dumnezeu, prin care El Se manifestă şi intră în relaţie cu lumea sunt, în acelaşi timp, şi însuşiri sau atribute ale lui Dumnezeu, constituind fundamentul obiectiv al numelor divine, pe care noi le dăm lui Dumnezeu. Propriu-zis, după fiinţa Sa, Dumnezeu este fără nume, iar după lucrările Sale, El este Cel cu multe nume: "Pentru lămurirea raţiunilor contemplate în jurul fiinţei, ne folosim de cuvinte şi nume, dar cele ce sunt fiinţă, acestea rămân necunoscute de minte şi negrăite prin cuvânt şi nume, fiind cunoscute numai Sfintei Treimi" (Talasie Libianul, *Cele 400 de capete*..., "Filocalia", vol. IV, p. 34).

Nici persoana lui Dumnezeu nu se epuizează în nici un fel de acte; de aceea nu are nici ea un nume propriu care s-o definească în ea însăşi. Toate numele prin care caracterizăm o persoană se referă la lucrările sale, nu la ceea ce este ea în sine. Numele unei persoane nu ne spune nimic din taina ei; persoana rămâne nenumită, adică o taină (Părintele Stăniloae tratează în operele sale despre apofatismul fiinţei divine dar şi despre cel al Persoanelor şi chiar al energiilor divine. A se vedea pr. Ştefan Buchiu, *Cunoaşterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Bucureşti, 2002).

Ca o concluzie, trebuie remarcat faptul că cei care s-au opus energiilor necreate s-au prevalat de concepte şi noţiuni filosofice ca de exemplu "natura pură" (aristotelism), ce nu are nimic comun cu Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie. Aceasta a avut urmări negative, deoarece, dacă existenţa doctrinei energiilor necreate a favorizat dezvoltarea unei spiritualităţi dinamice, ce constituie un tezaur al Tradiţiei răsăritene, absenţa acestei învăţături a condus la deformarea spiritualităţii creştine în creştinismul apusean şi la provocarea unei crize spirituale, ce confruntă lumea actuală. Renunţând la energiile necreate, au renunţat la scara de diamante pe care Dumnezeu coboară în Biserică şi pe care omul se urcă spre Dumnezeu, prin transfigurare şi îndumnezeire (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 72).

2. Raportul dintre energiile divine şi Ipostasurile treimice

Lucrările sau energiile divine sunt comune celor Trei Ipostasuri treimice, deoarece însăşi fiinţa divină le este comună. Dacă nu există fiinţă fără lucrări, nu există nici Persoană fără lucrări, deoarece persoanele nu au o fiinţă nelucrătoare , fără puteri şi fără acte. Dar deşi sunt comune, lucrările divine sunt activate în mod diferit de fiecare Persoană treimică.

Sfântul Grigorie Palama explică mai pe larg relaţia existentă între Ipostasuri şi lucrările sau energiile divine: "La cele de o specie lucrarea este de acelaşi fel, dar fiecare ipostas lucrând de sine, are şi o lucrare proprie a sa. Dar la cele trei ipostasuri dumnezeieşti şi preaînchinate nu este aşa. Cu adevărat acolo este una şi aceeaşi lucrare. Căci una este mişcarea voinţei dumnezeieşti, pornind din cauza începătoare care este Tatăl, înaintând prin Fiul şi arătându-se în Duhul Sfânt. Căci nu vedem ca fiecare ipostas, adică Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt să aibă un rezultat propriu al lucrării Sale…ci toată creaţia e un singur lucru al celor Trei; de la această creaţie am învăţaţi că lucrarea Celor Trei Persoane preaînchinate este una şi aceeaşi, dar nu despărţită între Cele trei Persoane, ci de acelaşi fel." (*Filocalia*, vol. VII, p. 499-500)

Prin fiecare lucrare divină manifestată asupra noastră, vin la noi Cele trei Persoane dumnezeieşti, pentru că lucrările, deşi distincte de Persoane sunt nedespărţite de Ele.

Energiile sau lucrările divine izvorăsc din fiinţa divină cea una, dar sunt activate prin Persoanele divine; de aici provine şi capacitatea lor de a configura ca persoană fiinţa umană, angajând-o într-un dialog personal cu Persoanele treimice. Prin lucrările Lor, Persoanele treimice pot fi experiate, simţite ca locuind în noi.

Nu există distanţă între persoană şi lucrare, aşa cum nu există între fiinţa şi persoană. Lucrarea este numai modul de a activa o posibilitate a fiinţei. Noi putem experia persoanele, dar nu după fiinţă, ci după lucrarea lor. În relaţiile interumane putem avea cea mai strânsă comuniune cu diferite persoane dar nu le putem cunoaşte în fiinţa lor, ci doar după comportament şi manifestare.

Fiinţa este sâmburele de taină al fiecărei existenţe, focarul inepuizabil şi apofatic al tuturor manifestărilor. Vladimir Lossky a atras atenţia că Sfinţii Părinţi au numit misterul vieţii lăuntrice a Sfintei Treimi "teologie", iar după unii teologi moderni "Treimea imanentă", în timp ce lucrarea comună în afară a Persoanelor e numită "iconomie" sau în limbaj teologic modern "Treimea iconomică".

Energiile divine necreate ţin atât de Treimea imanentă, cât şi de Treimea iconomică. Ţin de Treimea imanentă deoarece sunt lucrări veşnice ale Sfintei Treimi, independente de creaţie, iar de Treimea iconomică ţin întrucât Dumnezeu se manifestă prin energii.

Energiile divine ni se împărtăşesc din Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh astfel că prin lucrarea unei Persoane treimice avem prezentă în noi întreaga Sfântă Treime. Dacă ordinea în care ni se împărtăşeşte lucrarea sau harul lui Dumnezeu este descendentă, de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, ordinea prin care noi avem acces la Sfânta Treime este una ascendentă: în Duhul Sfânt, prin Fiul, la Tatăl. Acest fapt îl argumentează Sfântul Simeon Noul Teolog astfel: "Fiul e uşa spre Tatăl iar Duhul Sfânt e cheia care deschide uşa, adică pe Fiul."

Nesocotirea distincţiei dintre fiinţă şi energii în Dumnezeu a dus în Biserica Ortodoxă la erori grave, cum este cea susţinută de Pavel Florenski şi Sergiu Bulgakov, ultimul eleborând o teorie despre aşa-zisa "sofia". El a identificat sub influenţa idealismului hegelian, energiile divine cu însăşi fiinţa lui Dumnezeu, numindu-le "sofia necreată" şi considerând că fiinţa comună Persoanelor divine nu poate fi o formă lipsită de conţinut, o esenţă abstractă, ce nu se potriveşte cu realitatea complexă şi cu bogăţia nesfârşită a vieţii treimice.

Din teoria sofiologică a lui Sergiu Bulgakov decurg următoarele erori:

1. Introducând energiile în fiinţa treimică, Bulgakov nu mai poate face deosebire între Dumnezeu şi lumea care se împărtăşeşte de aceste energii şi alunecă în panteism. Omul nu mai devine Dumnezeu după har, ci după fiinţă.

2. Fiinţa divină nu mai este apofatică, deoarece din cauza confuziei cu energiile necreate ea devine o fiinţă perfect cunoscută.

3. Dumnezeirea se revarsă întreagă în lume, pierzându-și transcendența absolută și devenind imanentă lumii.

4. Dumnezeu intră în devenire sau mișcare, ca și lumea, căci nu mai este nimic în Treime, care să rămână neantrenat de lume.

5. Identificând raporturile dintre persoanele divine, în raportarea lor față de lume, cu raporturile lor interne, Bulgakov ajunge să accepte, ca romano-catolicii "Filioque".

Concepția lui Sergiu Bulgakov, criticată aspru de Vladimir Losky, a fost condamnată de un Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse (1944). (*T.D.S*, vol. I, p. 335-337)

Prin distincția, fără separație, pe care o învață cu privire la ființa și energiile divine, teologia ortodoxă se distanțează atât de panteismul religiilor orientale, care confundă pe Creator cu creația și ține pe om sub dominația naturii dar în același timp și de separația deistă, pe care creștinismul apusean a introdus-o între Dumnezeu și lume, pe baza căreia omul tinde să ia locul lui Dumnezeu pe pământ, comportându-se agresiv față de natură și provocând criza ecologică actuală. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 74-75)

Ortodoxia prin rolul pe care îl acordă teologiei energiilor necreate în dogmatica și spiritualitatea sa, îl ferește pe om de tendințele secularismului și consumismului modern, ajutându-l să se angajeze, personal și comunitar, în transfigurarea materiei, a cosmosului și a sa personală.

Bibliografie:

1. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, ediția doua, 1993;

2. Sfântului Grigorie Palama, *Cuvânt despre Sfânta Lumină, despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, "Filocalia", vol. VII;

3. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*;

4. Idem, *Vederea lui Dumnezeu*, 1995;

5. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O*, vol. I;

6. John Meyendorff, *Sfântului Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. rom. 1995;

7. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologia Sfinților Trei Ierarhi și actualitatea ei*, în vol. "Teologie și cultură", București, 1993, p. 65-72;

8. Idem, *Actualitatea teologiei trinitare a Sfinților Trei Ierarhi*, în vol. cit, p. 9-18;

9. Pr.prof.Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, trad. de Măriuca și Adrian Alexandrescu, București, 2005;

III. ATRIBUTELE LUI DUMNEZEU. GENERALITĂȚI

Lumea a fost creată de Dumnezeu prin voința Sa, în mod concret prin lucrările Sale necreate. Prin contemplarea creației, omul poate cunoaște unele însușiri ale Creatorului, așa cum mărturisește Sfântul apostol Pavel: "Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, așa ca să fie ei fără cuvânt de apărare." (*Romani* 1, 20)

Dacă în ființa Sa, Dumnezeu nu poate fi cunoscut și numit, fiind Anonim (Cel fără nume), după lucrările Sale este Polionimos (Cel cu multe nume), fiindcă pe baza lucrărilor Sale prin care coboară până la noi, îl putem numi pe Dumnezeu: drept, bun, înțelept, veșnic, neschimbător. Prin lucrările Sale noi cunoaștem astfel diferite însușiri sau atribute ale lui Dumnezeu. Cunoscând efectul lucrărilor Sale, Îl numim atribuindu-I anumite însușiri sau calități.

Atributele divine sunt așadar, diferite numiri pe care noi le dăm sau le atribuim lui Dumnezeu pe baza lucrărilor Sale. Ele reprezintă modul în care se reflectă în mintea noastră o lucrare a lui Dumnezeu. Există atâtea atribute divine, câte relații are Dumnezeu cu lumea, câte manifestări sau lucrări are Dumnezeu în afară.

Originea atributelor sau numelor divine este concomitent dumnezeiască și omenească, obiectivă și subiectivă. Este divină și obiectivă în conținut, deoarece ele își au fundamentul în lucrările divine; este umană și subiectivă ca formă, pentru că noi suntem aceia care le determinăm și le formulăm. Atributele divine sunt reprezentări subiective ale minții noastre, care privesc raporturile reale ale lui Dumnezeu cu lumea, manifestate obiectiv.

Atributele divine, nici separat, nici în totalitatea lor nu trebuie identificate cu ființa lui Dumnezeu, eroare pe care o face teologia catolică, deoarece ființa Sa nu se epuizează în nici o lucrare.

1. Atribute, proprietăți și predicate divine

Înainte de a trece la analiza atributelor divine, se impune să precizăm deosebirea ce există între însușirile ființiale, cele ipostatice și

cele care îl caracterizează pe Dumnezeu ca subiect al diferitelor lucrări în afară.

a. Atributele divine (*prosonta* în limba greacă) sunt diferite numiri pe care le dăm lui Dumnezeu, Persoanelor treimice, pe baza lucrării lor comune în afară. Acestea sunt comune tuturor Persoanelor treimice, pentru că le este comună ființa și lucrările divine.

b. Proprietățile sau însușirile personale (*idiomata* în limba greacă) sunt calități sau însușiri proprii numai unei anumite Persoane treimice, prin care se distinge de celelalte două în relațiile intratrinitare. Proprietățile personale divine sunt: Tatăl este nenăscut, Fiul este născut și Duhul Sfânt purces. Însușirile personale, spre deosebire de atribute, sunt incomunicabile, proprii numai unei Persoane.

c. Predicatele (*catigorimata* în limba greacă) sunt nume date lui Dumnezeu în calitate de subiect al diferitelor lucrări. Numirile de Creator, Proniator, Sfințitor etc. se atribuie prin *apropriere* unei anumite Persoane treimice, pentru a o caracteriza mai bine, dar fără excluderea celorlalte Persoane divine de la acea lucrare sau însușire. Astfel, Tatăl este numit Creator și Proniator, ceea ce nu înseamnă că Fiul și Duhul nu au participat la lucrarea de creație și de proniere a lumii.

2. Diferențe confesionale

Teologia romano-catolică și-a elaborat propria ei concepție despre atributele divine. Diferența esențială constă în faptul că în timp ce teologia ortodoxă relaționează atributele divine cu lucrările necreate, care vin după ființa lui Dumnezeu și se referă la ceea ce este în jurul lui Dumnezeu, cea romano-catolică așază atributele divine în relație directă cu însăși ființa lui Dumnezeu. Dacă Ortodoxia concepe atributele dincolo de ființa lui Dumnezeu, în efectele lucrărilor necreate ale lui Dumnezeu, Catolicismul consideră că atributele divine constituie însăși ființa lui Dumnezeu. Concepția catolică pleacă de la un atribut principal, considerat constitutiv al ființei dumnezeiești, care poate fi, după preferință, ființa, infinitatea, aseitatea, și care devine principiul tuturor atributelor dumnezeiești sau din care sunt deduse toate celelalte atribute.

Eroarea catolică este aceea că se introduce raționalismul în însăși ființa lui Dumnezeu, dând omului impresia că-L poate cunoaște total pe Dumnezeu, de unde tendința omului de a lua locul lui Dumnezeu pe pământ. În mod total diferit, Ortodoxia păstrează taina dumnezeirii, pentru ca să-L cunoască pe Dumnezeu nu numai prin rațiune, ci în special prin viață, experiență și trăire, care angajează în cunoaștere pe omul întreg, ca persoană (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op.cit.*, p. 77).

3. Formularea și împărțirea atributelor divine

Pentru formularea atributelor divine teologia a utilizat trei căi sau metode: calea afirmativă, calea eminenței și calea negativă. Originea acestor trei căi de cunoaștere o aflăm în operele lui Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine* și *Teologia mistică*. La început, aceste căi nu erau metode raționale de cunoaștere, ci metode de a pătrunde în întunericul ființei divine. Cu timpul, sub influența teologiei scolastice, acestea au devenit căi raționale de cunoaștere și determinare a atributelor lui Dumnezeu.

a. Calea afirmației sau a cauzalității (*via afirmationis* în limba latină).

Pornește de la ideea de cauzalitate, care presupune un Creator sau o cauză primă. Toate perfecțiunile din lume își au izvorul în Creator, care văzând creația a considerat-o ca fiind foarte bună (*Facerea* 1, 31). Prin analogie cu lumea aceasta, noi atribuim lui Dumnezeu toate perfecțiunile pe care le întâlnim la făpturile create, mai ales la cele spirituale: puterea, existența, bunătatea, înțelepciunea etc, deoarece aceste însușiri ale ființelor create nu sunt altceva decât reflectarea perfecțiunilor Creatorului.

b. Calea eminenței sau a superlativului (*via eminentia*)

Are la bază ideea că toate calitățile sau perfecțiunile din lumea aceasta se găsesc în Dumnezeu, Creatorul, la gradul superlativ absolut. Dacă omul e bun, Dumnezeu e atotbun și izvorul bunătății; dacă oamenii sunt puternici, Dumnezeu este atotputernic și izvorul puterii; dacă oamenii au viață, Dumnezeu este izvorul vieții. Așadar, Dumnezeu nu are numai toate atributele ființelor spirituale la modul superlativ, ci este mai presus de orice desăvârșire și perfecțiune. Astfel, pe calea emi-

nenței, teologia atribuie lui Dumnezeu toate însușirile ființelor spirituale la gradul superlativ absolut și în același timp, neagă lui Dumnezeu tot ce stă în contradicție cu ideea de ființă spirituală absolută.

c. Calea negativă (*via negationis*)

Această metodă pleacă de la caracterul absolut și supraființial al lui Dumnezeu și de la contrastul net care există între creatură și Creator. Pe această cale se neagă lui Dumnezeu nu numai orice imperfecțiune și lipsă, dar se consideră că nu I se pot atribui nici măcar perfecțiunile în gradul maxim, pe cale le întâlnim în lumea creată. În acest sens nu I se pot atribui lui Dumnezeu nici că e bun, nici că e foarte bun în raport cu lumea. Dacă omul participă la viață și Dumnezeu este însăși viața, tot nu l-am exprimat mulțumitor, pentru că Dumnezeu este mai presus de viață, de existență, de ființă. Dumnezeu este supraexistențial, supraființial, mai presus de toate categoriile ființelor create.

Pe această cale negativă, nu spunem atât ce este Dumnezeu, cât spunem ce nu este Dumnezeu. El nu este viață, existență, bunătate, înțelepciune în sens omenesc, ci este mai presus de acestea, mai presus de tot ceea ce am putea cugeta noi.

Primele două căi sau metode au primit numele de calea catafatică, cea de-a treia de calea apofatică.

Observând insuficiența exprimării noastre cu privire la realitatea supraființială a lui Dumnezeu, Sfântul Ioan Damaschin afirma: "Dumnezeirea este infinită și incomprehensibilă. Și numai acestea putem înțelege cu privire la ființa Sa, anume nemărginirea și incomprehensibilitatea. Toate pe câte le spunem afirmativ cu privire la Dumnezeu nu indică natura Lui, ci cele în legătură cu natura Sa." (*Dogmatica*, București, 1993, p. 20) La rândul său, Sfântul Grigorie Palama spunea: "Firea supraesențială a lui Dumnezeu nu poate fi nici exprimată, nici numită, nici gândită; ea este dincolo de toate, este de-a pururi incognoscibilă pentru toți. Nu există nume în veac pentru a o numi, nici cuvânt pe lume, nici imagine, care să ne dea o cunoaștere oarecare în această privință, ci numai o necunoaștere desăvârșită, care se mărturisește negând tot ceea ce este și poate fi numit." (cf. Vladimir Lossky, *Teologia mistică*, p. 65).

În ceea ce priveste împărtirea atributelor divine, majoritatea teologilor ortodocsi le împart în trei categorii: naturale, intelectuale şi morale. Părintele Stăniloae le împarte în două categorii: a) atribute legate de supraesenţa lui Dumnezeu și participarea creaturilor la ele; b) atribute legate de spiritualitatea lui Dumnezeu și participarea creaturilor la ele. De reținut această idee valoroasă a părintelui Stăniloae şi anume posibilitatea făpturilor raționale de a participa la atributele divine și prin acestea la însăși viața de supremă comuniune a Prea Sfintei Treimi.

IV. ATRIBUTELE LUI DUMNEZEU (II)

A. Atributele naturale

Acestea sunt atributele pe care le formulăm în contrast cu însu-şirile naturii sau firii create, relative, mărginite. Prin atributele naturale, Dumnezeu apare ca o fiinţă absolută, liberă de toate limitările şi imperfecţiunile naturii create. Astfel, dacă în lumea creată domneşte legea cauzalităţii (totul e efectul unei cauze), Dumnezeu nu e cauzat şi nici dependent de nimeni şi nimic, deci I se atribuie aseitatea (existenţa de Sine absolută). Dacă natura creată e naturală, Dumnezeu e spirit imaterial, atribuindu-I-se spiritualitatea. Dacă natura creată e mărginită şi relativă, Dumnezeu e infinit, nemărginit, absolut, în raport cu spaţiul fiind aspaţial şi supraspaţial, în raport cu timpul fiind atemporal şi supratemporal dar şi veşnic, în raport cu puterea fiind atotputernic. Dacă în natura creată domneşte schimbarea, Dumnezeu este neschimbabil. Toate aceste atribute evidenţiază faptul că Dumnezeu este unic şi infinit.

1. Existenţa de sine, aseitatea sau independenţa absolută a lui Dumnezeu

Acest atribut indică însuşirea lui Dumnezeu de a exista sau a fiinţa de la Sine şi prin Sine. Acesta înseamnă, negativ, că Dumnezeu nu e condiţionat de nimeni şi de nimic, că nu-şi are existenţa de la altcineva, că nu-şi are cauza în afară de Sine. Pozitiv, aseitatea înseamnă că Dumnezeu este cauza propriei Sale fiinţe, că e fără de început şi fără sfârşit, că are totul de la Sine şi prin Sine. Mai mult, El e plinătatea fiinţei şi a vieţii deoarece El condiţionează existenţa "tuturor celor văzute şi nevăzute." De aceea Dumnezeu Însuşi descoperă numele Său, ca nume care implică existenţa, viaţa în toată plinătatea ei: Iahve, "Cel ce sunt" (*Ieşire* 3, 14) deoarece El este "alfa şi omega, Cel ce este, Cel ce era şi Cel ce vine, începutul şi sfârşitul" (*Apocalipsa* 1, 8).

Sfântul Grigorie de Nazianz, comentând textul de la *Ieşire* 3, 14, afirmă: "Dumnezeu era şi va fi de-a pururi sau mai curând este de-a pururi, căci "era" şi "va fi" sunt secţiuni ale timpului (trecut şi viitor) şi ale firii trecătoare, pe când El este "Cel ce este" de-a pururi şi astfel se

numeşte El când vorbeşte cu Moise pe munte, căci cuprinde totul în el, fiinţă fără de început şi fără de sfârşit, ca un ocean fără hotare" (*Cuvântarea* 38, 11).

Desigur, fiinţa şi existenţa în sine a lui Dumnezeu, nu există abstract, ci numai într-un subiect sau ipostas perfect, respectiv în ipostasele treimice, căci nici fiinţa nu există abstract în sine, ci doar în concretul ipostaselor treimice. Dar Dionisie Areopagitul atrage atenţia că Dumnezeu e Cel suprafiinţial şi supraexistenţial, care nu intră în categoria existenţelor create; El e mai presus de toate cele ce sunt, deoarece toate existenţele pe care le cunoaştem îşi au existenţa de la altcineva şi depind în existenţa lor de un întreg sistem de referinţe şi dependenţe. Această relaţie a lor de dependenţă indică o relativitate şi o lipsă a existenţelor create.

Dumnezeu, Cel ce există de Sine şi nu prin sine, e liber de orice relaţie de dependenţă şi prin aceasta este singura fiinţă şi existenţă absolută, izvorul şi cauza a tot ce există. "Pentru că de la El şi prin El şi pentru El sunt toate" (*Romani* 11, 36).

2. Spiritualitatea lui Dumnezeu

În contrast cu lumea materială creată, care e mărginită, circumscrisă, corporală, deci finită în timp şi spaţiu, Dumnezeu e spirit absolut, nematerial, necorporal, nemuritor, simplu, nevăzut, raţional, liber şi personal.

Spiritul e condiţie a persoanei, care se caracterizează prin raţiune şi libertate. Raţiunea presupune capacitatea de autoreflecţie şi calitatea de subiect liber al actelor Sale. Numai fiinţele spirituale sunt persoane. Există trei categorii de fiinţe spirituale, raţionale şi personale: Dumnezeu, îngerii şi oamenii. Îngerii şi oamenii sunt fiinţe spirituale create, iar Dumnezeu este fiinţa spirituală absolută, necreată.

Atributul divin al spiritualităţii nu înseamnă doar nematerialitate, ci şi suport de atribute spirituale, suport de cunoaştere, de dreptate, de iubire. Acest atribut pune în evidenţă caracterul de duh (spirit) al esenţei divine: "Duh este Dumnezeu şi Cel ce I se închină Lui, trebuie să I se închine în Duh şi adevăr" (*Ioan* 4, 24).

Sfânta Scriptură atestă spiritualitatea lui Dumnezeu, atât indirect, învățând că Dumnezeu nu are nici una din însușirile materiale sau corporale, cât si direct, atribuindu-I cunștiința de Sine, rațiune, libertate, activitate creatoare şi numindu-L direct "spirit" sau "duh".

Puterile spirituale ale spiritelor create, ale îngerilor şi mai ales ale oamenilor (compuşi din suflet şi trup), sunt limitate în timp şi spațiu. Singur Dumnezeu e spirit absolut, nelimitat în timp şi spațiu de nimeni şi de nimic, ceea ce constituie o condiție a libertății absolute de mişcare: "Domnul este Duh şi unde este Duhul Domnului, acolo este libertate" (II *Corinteni* 3, 17).

Spiritul lui Dumnezeu umple timpul şi spațiul cu slava Sa, fiind prezent pretutindeni, fără să se confunde cu lumea. În acelaşi timp, Dumnezeu este cauza creatoare a tuturor spiritelor create, fiind numit "Tatăl duhurilor" (*Evrei* 12, 9) şi "Dumnezeul duhurilor" (rugăciune din slujba înmormântării), nu numai al celor vii dar şi al celor adormiți.

Sprituralitatea este, poate, atributul lui Dumnezeu cel mai uşor de stabilit, dar cel mai greu de experimentat.

3. Atotprezența sau supraspațialitatea lui Dumnezeu

Acest atribut este în relație directă cu absolutul şi infinitatea lui Dumnezeu. El se manifestă în sens negativ prin aspațialitate sau supraspațialitate, iar pozitiv prin omniprezență (pretutindenitate). Fiind spirit pur, infinit şi imaterial, Dumnezeu nu este limitat de spațiu: "Cerul şi pământul nu te cuprind, Doamne" (*III Regi* 8, 27).

Dumnezeu umple tot spațiul şi e prezent pretutindeni în orice moment: "Unde mă voi duce de la Duhul Tău şi de la fata Ta unde voi fugi ? De mă voi sui la cer, Tu acolo esti; de mă voi coborî la iad, Tu de față eşti ! De voi lua aripile mele de dimineață şi mă voi aşeza la marginile mării şi acolo mâna Ta mă va povățui şi mă va ține dreapta Ta!" (*Psalm* 138, 7-10).

Deosebirea dintre omniprezența lui Dumnezeu şi prezența spirituală a îngerilor o explică astfel Sfântul Ioan Damaschin: "Chiar şi îngerul e circumscris în chip spiritual acolo unde lucrează...Nu poate să lucreze în acelaşi timp în diferite locuri. Numai Dumnezeu poate să

Deşi supratemporal, prin energiile divine necreate, Dumnezeu creează timpul şi-l umple, fiind în relaţie cu istoria şi cu timpul, dar depăşindu-le, fiind mai presus de ele. Pentru existenţele create, timpul e intervalul în care ele se desăvârşesc treptat, într-un urcuş necontenit spre Dumnezeu, Creatorul lor. Prin întreaga iconomie a mântuirii, Hristos ne-a dat posibilitatea participării la viaţa veşnică a Prea Sfintei Treimi: "Cel ce crede în Mine are viaţă veşnică" (*Ioan* 6, 47).

Prin timpul sacramental al Bisericii, veşnicia este anticipată şi pregustată prin puterea Duhului Sfânt, în unire cu Iisus Hristos, Cel ce şi-a înveşnicit umanitatea asumată şi pe care ne-o oferă în Sfânta Euharistie. În acest sens, prin timpul liturgic, primim ca arvună prezenţa plină de eternitate a Persoanei lui Hristos, care deschide timpul către veşnicie sau coboară veşnicia în timp.

5. Neschimbabilitatea sau imuabilitatea lui Dumnezeu

Atributul acesta este strâns legat de cel al existenţei de sine şi de cel al veşniciei. Cugetând pe Dumnezeu ca existând de Sine într-un prezent continuu, fără început şi fără sfârşit, Îl concepem şi neschimbabil; dar şi invers, cugetând pe Dumnezeu ca neschimbabil, Îl concepem şi veşnic, pentru că unde nu există schimbare nu există nici succesiuni temporale, nici timpul ca unitate de măsură a schimbării.

Dumnezeu nu Se schimbă nici în fiinţă, nici în lucrările Sale: "Eu sunt Domnul şi nu M-am schimbat..." (*Maleahi* 3, 6); "Acelea vor pieri, iar Tu vei rămâne şi toţi ca o haină se vor învechi şi ca un veşmânt îi vei schimba şi se vor schimba; dar Tu acelaşi eşti şi anii Tăi nu se vor împuţina" (*Psalm* 101, 27-28).

În Noul Testament găsim aceeaşi confirmare a atributului neschimbabilităţii, cu referire la Persoanele treimice: "Toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor, la Care nu este schimbare sau umbră de mutare" (*Iacob* 1, 17); "Iisus Hristos, ieri şi azi şi în veci este acelaşi" (*Evrei* 13, 8). De menţionat, în acest context, că Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu nu se schimbă prin întrupare, rămânând aceeaşi, după cum nici Sfânta Treime nu se schimbă prin înălţarea cu trupul la cer a Mântuitorului Hristos.

Dumnezeu nu poate deveni altcineva sau altceva, decât ceea ce este prin fire şi din veci. Dacă toate se schimbă şi sunt în devenire, singur Dumnezeu nu e supus schimbării, devenirii sau dezvoltării. El este mai presus de schimbare şi devenire şi totuşi, în mod antinomic, este principiul devenirii existenţelor create, prin impulsul sau mişcarea pe care a dat-o de la creaţie, spre a se împlini neîncetat, conform arhetipului lor veşnic, ce există în gândirea lui Dumnezeu.

Ca şi celelalte atribute şi neschimbabilitatea divină are pentru noi un caracter apofatic, care cheamă la participare prin experienţă. Cel care, la nivel uman, poate experia ceva din neschimbabilitatea lui Dumnezeu, este cu siguranţă sfântul, căci în starea de sfinţenie ca fixare în bine, se simte Dumnezeu, ca punct etern de sprijin, prin neschimbabilitatea Sa.

Antinomia proprie acestui atribut se exprimă astfel: pe de o parte Dumnezeu e cu totul nemişcat şi neschimbabil, iar pe de alta e un Dumnezeu viu, bun, personal, iubitor, care coboară până la noi prin energiile Sale, ia parte la viaţa noastră şi este interesat de orice mişcare a noastră spre bine.

În Sfânta Scriptură există locuri în care se afirmă că Dumnezeu se căieşte, revine asupra unor decizii: "S-a căit Dumnezeu că a făcut pe om pe pământ" (*Facere* 6, 5); "Îmi pare rău că am pus pe Saul rege" (*I Regi* 15, 10). În alte locuri, însă, se spune că Dumnezeu nu se căieşte, nu îşi schimbă planul şi hotărârile Sale: "El nu se va căi, căci El nu este om ca să se căiască" (*I Regi* 15, 29); "Dumnezeu nu e ca omul ca să-L minţi, nici ca fiul omului, ca să-I pară rău. Zice El şi nu se face ? Sau va grăi şi nu se va împlini?" (*Numeri* 23, 19); "De la început Eu vestesc sfârşitul şi mai dinainte ceea ce are să se întâmple. Şi zic: Planul Meu va dăinui şi toată voia Mea o voi face" (*Isaia* 46, 10).

Sfântul Ioan Damaschin interpretează astfel aceste locuri scripturistice, care par a se contrazice: "Dacă se spune că Dumnezeu se căieşte, se spune după noi, pentru că noi, când dăm cuiva bogăţie iar acela se poartă rău cu ea, ne căim. Astfel zicem despre Dumnezeu că se căieşte pentru că omul pe care l-a făcut şi Saul pe care l-a uns, au păcătuit. Însă El nu se căieşte pentru că a prevăzut ce se va întâmpla.

lucreze în acelaşi timp pretutindeni. Dumnezeirea, pentru că este pretutindeni şi mai presus de toate, lucrează simultan în diferite moduri, printr-o energie unică şi simplă" (*Dogmatica*, ed. 1993, p. 39).

Dacă Dumnezeu e pretutindeni, înseamnă că orice loc e sfinţit de prezenţa Sa, de aceea Îl putem chema în tot locul şi în orice timp; oriunde se săvârşeste Sfânta Liturghie e un spaţiu sfinţit de prezenţa euharistică a lui Iisus Hristos.

Minţii umane îi este greu să înţeleagă omniprezenţa lui Dumnezeu şi să menţină în acelaşi timp transcendenţa absolută dar şi imanenţa Sa, fără să cadă în panteism. Sfântul Ioan Gură de Aur precizează: "Ştim că Dumnezeu e prezent pretutindeni, dar nu înţelegem cum, pentru că noi cunoaştem doar o prezenţă sensibilă, limitată, circumscrisă şi nu ne e dat să înţelegem fiinţa lui Dumnezeu" (*Omilia XII*, La Evrei). Desigur că Dumnezeu e prezent pretutindeni, nu după fiinţă, nici după ipostasurile Sale treimice, ci prin energiile Sale necreate, prin care Se coboară până la noi şi prin care e prezent întreg, pretutindeni, dar e şi mai presus de toate.

Dumnezeu nu este, însă, aspaţial în sensul deiştilor, care Îl izolau de lume în transcendenţa Sa, ci în sensul că nu intră în cadrele spaţiului. Dumnezeu nu este numai aspaţial ci şi supraspaţial, adică e mai presus de spaţiu, care e creat, stăpânit şi depăşit de El: "Aşa zice Domnul: cerul e scaunul Meu şi pământul aşternut picioarelor Mele! Ce fel de casă Îmi veţi zidi voi şi ce fel de loc de odihnă pentru Mine?" (*Isaia* 66, 1-2).

Cele două concepţii filosofice eronate referitoare la acest atribut, panteismul şi deismul, trebuie respinse, accentuând împotriva celei dintâi transcendenţa fiinţială a lui Dumnezeu, iar împotriva celei de-a doua, imanenţa Sa harică (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 83).

Dacă se afirmă că Biserica este locaşul lui Dumnezeu, prin aceasta nu se neagă atotprezenţa Sa. Sunt diferite grade ale prezenţei lui Dumnezeu: în cer, în Biserică, în Taine, în Liturghia cerească şi pământească, prezenţe care sunt simultane.

În mod asemănător cu celelalte atribute, omul este chemat să participe şi la atributul atotprezenţei lui Dumnezeu; într-un mod mai

concret el se va împărtăşi, însă, de pretutindenitatea lui Dumnezeu în viaţa viitoare, când va depăşi spaţiul material, când prin fiinţa Sa transfigurată va comunica fără limite, fără distanţe și fără separaţie cu toate persoanele iubite, prin puterea Duhului Sfânt (Pr. conf. Gheorghe Remete, *Dogmatica*, p. 140).

4. Veşnicia sau eternitatea lui Dumnezeu

Prin acest atribut trebuie să înţelegem infinitatea lui Dumnezeu în raportul cu timpul, independenţa absolută faţă de timp a lui Dumnezeu. Care umple timpul. Raportul de dependenţă este invers faţă de cel al oamenilor cu timpul: timpul este dependent de Dumnezeu. Dacă timpul, creat odată cu lumea, măsoară schimbările şi succesiunea lucrurilor create, Dumnezeu, nefiind supus nici unei schimbări în timp, deci nici timpului, este singur veşnic sau etern. De aceea Fericitul Augustin afirmă că în Dumnezeu nu este nici trecut, nici viitor, ci un veşnic prezent (*Confesiuni* XI, 16).

In mod negativ, veșnicia este însușirea lui Dumnezeu de a fi deasupra limitelor de timp, fiind atemporal şi supratemporal; în mod pozitiv, ea exprimă faptul că Dumnezeu creează, stăpâneşte şi umple timpul, fiind prezent în orice moment temporal al lumii, sprijinind lumea în mişcarea ei spre Dumnezeu.

Sfânta Scriptură confirmă veșnicia lui Dumnezeu, de care este în dependenţă timpul istoric: "Mai înainte de s-au făcut munţii şi s-a zidit pământul şi lumea, din veac şi până în veac eşti Tu...Căci o mie de ani înaintea ochilor Tăi sunt ca ziua de ieri, care a trecut şi ca straja nopţii" (*Psalm* 89, 2-4).

Veşnicia lui Dumnezeu, în care nu există categoria timpului, în care se petrece mereu trecerea de la prezent la trecut şi de la viitor la trecut, este un prezent continuu, fără trecut, fără sfârşit, fără prezent sau viitor: Dumnezeu este "Cel ce este, Cel ce era şi Cel ce va să vină" (*Apocalipsa* I, 4). Dar veşnicia lui Dumnezeu nu trebuie înţeleasă ca o încremenire a unei Fiinţe absolute, ci ca o plenitudine a vieţii de comuniune a Persoanelor treimice, care e trăită ca o prezenţă veşnică, continuă, întreolaltă, a comuniunii interpersonale.

Aceia s-au schimbat, făcând fapte vrednice de căință, nu Dumnezeu" (*Contra maniheilor*, paragraf 79).

Dumnezeu nu se schimbă nici în ființă, nici în hotărârile Lui, nici față de lume, nici față de noi. El rămâne veșnic același și nu se schimbă, căci a prevăzut și știe din veci toate schimbările noastre. Desigur că, omenește vorbind, alta e atitudinea lui Dumnezeu față de păcătosul înrăit și alta față de păcătosul care se căiește, urmărind totdeauna îndreptarea și mântuirea lui.

6. Atotputernicia lui Dumnezeu

Este însușirea prin care se arată nemărginirea puterii lui Dumnezeu, Care poate face toate, întrucât nu e mărginit de nimic. Raportul voință – putere la Dumnezeu este altul decât la om. Dacă la om, voința și dorința sunt mai mari decât puterea, la Dumnezeu, puterea Sa e proporțională cu voia Sa. Dumnezeu putând face toate câte voiește să facă. Sfântul Ioan Damaschin confirmă această învățătură: "Dumnezeu poate să facă pe toate câte le voiește, dar nu voiește să facă pe toate pe câte le poate, căci poate să piardă lumea, dar nu vrea" (*Dogmatica*, ed. 1993, p. 43).

Fundamentarea în Revelația supranaturală a acestui atribut divin este cât se poate de clară: "Eu sunt Dumnezeul Cel Atotputernic" (*Facere* 17, 1); "El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit" (*Psalm* 32, 9). "Știu că poți să faci orice și că nu este nici un gând, care să nu ajungă pentru Tine faptă." (*Iov* 42, 2); "La oameni aceasta e cu neputință, la Dumnezeu însă toate sunt cu putință" (*Matei* 19, 26).

Atotputernicia lui Dumnezeu s-a manifestat în crearea lumii, în purtarea Sa de grijă pentru ea (pronia sau providența), în restaurarea lumii în Hristos și în întemeierea Împărăției Sale sub forma Bisericii.

Manifestarea atotputerniciei lui Dumnezeu este întotdeauna în deplină armonie cu dreptatea, iubirea și mila Lui, așa încât Dumnezeu nu face ceva care să-L contrazică pe El însuși. El își manifestă din bogăția atotputerniciei Sale atât cât este necesar conducerii creaturii la comuniunea desăvârșită cu El. De aceea Biserica Ortodoxă preferă

termenul de atottiitor (pantocrator), care pune mai bine accentul pe bunătatea susţinătoare, ocrotitoare şi ajutătoare a lui Dumnezeu.

În creştinismul apusean, termenul "atotputernic" s-a menţinut legat de ideea că Dumnezeu ar putea lucra şi împotriva lumii, pentru a susţine în ea continuu conştiinţa micimii ei. Dacă în teologia ortodoxă atotputernicia lui Dumnezeu e sursa îndumnezeirii creaţiei, în teologia occidentală e mai degrabă un mijloc de apărare a lui Dumnezeu împotriva creaturii. "Catolicismul a tras de aici concluzia dominării statelor şi a societăţii iar protestantismul afirmarea eficienţei exclusive a lui Dumnezeu, împotriva eficienţei umane" (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O*, vol. I, p. 221).

Participarea omului la atotputernicia lui Dumnezeu se realizează prin exerciţiul moral, prin împlinirea poruncilor, prin care omul dobândeşte puteri noi din puterea Duhului, se înduhovniceşte si se uneşte cu Dumnezeu, sursa ultimă şi inepuizabilă a tuturor energiilor şi cauza oricărui fel de putere creată.

7. Unitatea şi unicitatea lui Dumnezeu

Din caracterul absolut si infinit al lui Dumnezeu rezultă simplitatea, unitatea şi unicitatea Lui, ca fiinţă spirituală şi unică, pentru motivul că nu poate exista decât o singură Fiinţă absolută şi infinită. Mai multe fiinţe absolute şi infinite sunt o contradicţie.

Unitate şi unicitatea lui Dumnezeu e implicată în celelalte atribute naturale: aseitatea, veşnicia, atotputernicia, neschimbabilitatea, deoarece mintea noastră nu poate concepe că există mai multe fiinţe existente de sine, veşnice, atotputernice, neschimbabile.

Unicitatea lui Dumnezeu s-a descoperit cu claritate în Vechiul Testament: "Ţie, Israele, ţi s-a dat să vezi aceasta, ca să ştii că numai Domnul Dumnezeul tău este Dumnezeu şi nu mai este altul afară de El." (*Deuteronom*, IV, 35). "Eu sunt Cel dintâi şi Cel de pe urmă şi nu este alt Dumnezeu afară de Mine" (*Isaia* 44, 6).

Tot astfel şi în Noul Testament: "Şi aceasta este viaţa veşnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat şi pe Iisus Hristos, pe

care L-ai trimis" (*Ioan* 17, 3). Sfinţii apostoli îndeamnă pe păgâni să se întoarcă de la politeism la Dumnezeul unic şi adevărat (*Fapte* 14, 15).

Dintre Sfinţii Părinţi, care confirmă acest atribut menţionăm pe Sfântul Ioan Damaschin: "Există un singur Dumnezeu şi nu mai mulţi Dumnezei... Dacă vom spune că sunt mulţi Dumnezei, este necesar să se observe deosebirea între mulţi, căci dacă nu e deosebire între ei, este mai degrabă unul şi nu mulţi. Dar dacă e deosebire între ei, unde este desăvârşirea ? Căci n-ar fi Dumnezeu dacă ar fi lipsit de desăvârşire... Iar identificarea în toate indică mai degrabă un singur Dumnezeu şi nu mulţi... Prin urmare, există un singur Dumnezeu desăvârşit, necircumscris, făcător al Universului, ţiitor şi conducător, mai presus de desăvârşire şi înaintea oricărei desăvârşiri" (*Dogmatica*, p. 21).

Prin distincţia tripersonală în Dumnezeu şi prin distincţia între fiinţă şi lucrări necreate, nu se introduce nici o compoziţie în Dumnezeu, afirmă Dionisie Areopagitul, căci Persoanele sunt unite în Tatăl, unicul Lor izvor, iar lucrările necreate sunt unite în fiinţa unică, care subzistă în Cele trei persoane divine.

Omul poate participa la unitatea sau simplitatea lui Dumnezeu dacă realizează unitatea sa proprie şi astfel devine un centru, care să conducă lumea spre o tot mai adâncă unitate. Creatura întreagă participă şi ea la unitatea lui Dumnezeu, în înţelesul că este cuprinsă unitar în planul Lui, este proniată unitar şi e prevăzută a forma o unitate desăvârşită, eternă în Dumnezeu, care va fi „totul în toate" (cf. Pr. George Remete, *Dogmatica*, p. 142).

8. Infinitatea lui Dumnezeu

Acest atribut este implicat în cele anterioare, el demonstrând că Dumnezeu nu este limitat sau mărginit în vreun fel, pentru că este absolut, desăvârşit, şi plenitudinea însăşi. În contrast cu mărginirea creaţiei în general şi a omului în special, Dumnezeu este necuprins şi nedeterminat de ceva, fără început şi fără sfârşit. Acest adevăr suprem ni s-a descoperit în Persoana Mântuitorului Hristos, aşa cum mărturiseşte Sfântul Apostol Pavel: "Înrădăcinaţi şi întemeiaţi fiind în iubire, să puteţi să înţelegeţi, împreună cu toţi sfinţii, care este lărgimea şi

lungimea şi adâncimea şi înălţimea şi să cunoaşteţi iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoştinţă, ca plini să fiţi de toată plinătatea lui Dumnezeu" (*Efeseni* 3, 18-19).

Pe lângă faptul că putem cugeta, chiar şi numai antinomic infinitatea lui Dumnezeu, noi putem participa efectiv la ea, întrucât se manifestă în lucrările lui Dumnezeu cu privire la crearea lumii, la susţinerea, conducerea şi desăvârşirea ei. "În general lumea e învăluită şi pătrunsă de infinitatea divină şi nu poate exista în afară de legătura cu ea." (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.* p. 115).

Omul, în mărginirea şi relativitatea lui, tânjeşte după un sens superior, nemărginit si absolut, pentru că mărginirea noastră nu poate exista decât în cadrul infinităţii divine, devreme ce îşi are existenţa din aceasta şi este susţinută de ea. Suntem chemaţi, ca fiinţe finite, condiţionate de infinit şi atrase de El, să trăim această infinitate în comuniunea cu Dumnezeu, adică să participăm la infinitatea lui Dumnezeu.

B. Atributele intelectuale

Spre deosebire de atributele naturale divine, prin care se scot în evidenţă transcendenţa şi infinitatea lui Dumnezeu, atributele intelectuale şi cele morale scot în relief caracterul de persoană liberă şi raţională, de Subiect suprem al lui Dumnezeu.

1. Atotştiinţa

Este acea însuşire a lui Dumnezeu prin care El cunoaşte toate în mod desăvârşit sau absolut. El are o cunoaştere totală, desăvârşită, din veci, a tot ceea ce a existat, există şi va exista, cât şi a celor ce ar putea să existe. După conţinut, Dumnezeu cunoaşte totul: pe Sine Însuşi şi pe toate cele în afară de Sine, atât cele reale din trecut, prezent şi viitor, cât şi pe cele posibile. După formă, Dumnezeu cunoaşte totul direct, nemijlocit, din veci, nu treptat ci deodată. Dumnezeu le cunoaşte pe toate în calitate de cauză a lor.

Datele Revelaţiei supranaturale confirmă acest atribut divin: "Cărarea mea şi firul vieţii mele Tu le-ai cercetat şi toate căile mele mai dinainte le-ai văzut." (*Psalm* 138, 3); "Căci cărările omului sunt

înaintea Domnului şi El ia seama la toate căile lui" (*Pilde* 5, 21); "El îmbrăţişează cu ochii tot ce se află sub cer" (*Iov* 28, 24); "Dumnezeu ştie toate" (I *Ioan* 3, 20).

Atotştiinţa lui Dumnezeu echivalează cu o cunoaştere intelectuală şi cu una morală , la care pot participa şi făpturile raţionale.

Cunoaşterea lui Dumnezeu care se referă la lucruri sau persoane mai înainte ca ele să existe se numeşte preştiinţă. In acest sens trebuie să precizăm:

a. Nu trebuie confundată preştiinţa lui Dumnezeu cu predestinaţia absolută, care ar anula libertatea omului şi L-ar face pe Dumnezeu autor al răului.

b. Preştiinţa lui Dumnezeu are în vedere tocmai faptele omului pe care le va săvârşi liber. Preştiinţa lui Dumnezeu nu e cauza faptelor viitoare ale omului.

Dumnezeu vede faptele noastre dinainte, deoarece El le preştie, dar noi suntem cei care le determinăm. Preştiinţa nu este o cauză, de aceea tot ce facem noi nu-şi are cauza în preştiinţa lui Dumnezeu. El cunoaşte cele viitoare ca prezente, le prevede cum se vor întâmpla, fără să intervină în desfăşurarea lor. În acest context trebuie afirmat că Dumnezeu proniază doar pe cele bune, dar nu pe cele rele, pe care doar le îngăduie. Sfântul Ioan Damaschin spune următoarele: "Dumnezeu ştie totul dinainte, dar nu le predestinează pe toate. Cunoaşte mai dinainte pe cele ce sunt în puterea noastră, dar nu le predestinează. El nu voieşte să se facă răul şi nici nu forţează virtutea" (*Dogmatica*, p. 92).

După învăţătura ortodoxă, toţi oamenii sunt chemaţi la mântuire. Dar faptul că unii sunt aleşi şi că Dumnezeu îi cunoaşte de mai înainte (*Romani* 8, 28-29), nu constituie oare o predestinare specială a acestora? Este tocmai ceea ce au afirmat calvinii iar astăzi neo-protestanţii. Ei confundă însă două lucruri deosebite: preştiinţa lui Dumnezeu cu predestinaţia. A le confunda pe acestea două înseamnă a anula libertatea omului şi a-L considera pe Dumnezeu drept autor al răului.

O precizare asupra atotştiinţei lui Dumnezeu o descoperim dacă raportăm acest atribut la înseşi Persoanele treimice: Tatăl le cunoaşte pe toate prin Fiul , care este Logosul creaţiei, în Duhul Sfânt, Care dă

viață la toată făptura; este o cunoaștere din interior cum nu poate avea omul, dar cu toate acestea, o cunoaștere care respectă libertatea omului, înscrisă de la creație în chipul lui Dumnezeu din om.

2. Atotînțelepciunea

Atotștiința lui Dumnezeu este legată strâns de atotînțelepciune, așa cum atestă Dionisie Areopagitul: "Căci Dumnezeu nu numai că e supraplin de înțelepciune și înțelegerea Lui nu are hotar (*Psalm* 146, 5), ci este așezat mai presus de toată rațiunea și mintea și înțelepciunea". (*Despre numele divine,* VIII, 1).

Sfinții Părinți se ocupă mai mult de înțelepciunea lui Dumnezeu decât de cunoașterea Lui. Atributul divin al înțelepciunii se referă la planul de ansamblu referitor la lume, de care e legat fiecare act de cunoaștere a lui Dumnezeu. O cunoaștere parțială, fără legătură cu planul de ansamblu, e o cunoaștere nedeplină.

Înțelepciunea lui Dumnezeu a fost definită ca însușire a lui Dumnezeu de a cunoaște și a alege cele mai bune mijloace pentru realizarea planului de ansamblu al creației și sfatului Lui din veci privitor la mântuirea și desăvârșirea lumii. Înțelepciunea lui Dumnezeu e implicată în orice act sau lucrare a Sa. Toate din lumea acesta reflectă înțelepciunea lui Dumnezeu.

În Sfânta Scriptură atotînțelepciunea este menționată împreună cu atotputernicia lui Dumnezeu, deoarece prima constituie premisa celei de-a doua, iar atotputernicia reprezentând factorul de realizare al planului referitor la lume, conceput de atotînțelepciunea divină.

Câteva temeiuri biblice pentru atributul atotînțelepciunii: "Iar Domnul a făcut cerul cu puterea Sa, a întărit lumea cu înțelepciunea Sa și cu priceperea Sa a întins cerurile" (*Ieremia* 10, 12). "Cât s-au mărit lucrările Tale Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut" (*Psalm* 103, 25). "Cel ce a făcut cerul cu înțelepciune , că în veac este mila Lui" (*Psalm* 135, 5). "O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecățile Lui și cât de nepă-trunse căile Lui" (*Romani* 11, 33). "Dar pentru cei chemați și iudei și elini: pe

Hristos, puterea lui Dumnezeu şi înţelepciunea lui Dumne-zeu" (*I Corinteni* 1, 24).

Oamenii participă la înţelepciunea lui Dumnezeu în măsura în care se purifică de patimi, care sunt iraţionale şi incompatibile cu înţelepciunea şi pe măsură ce primesc harul lui Dumnezeu, prin care vine "înţelepciunea cea de sus". Potrivit Sfintei Scripturi, aceasta "întâi este curată, apoi paşnică, îngăduitoare, ascultătoare, plină de milă şi de roade bune, neîndoielnică şi nefăţarnică". (*Iacob* 3, 17).

C. Atributele morale

Aceste atribute evidenţiază desăvârşirea dumnezeiască de care trebuie să se împărtăşească toţi, întrupând-o prin harul divin în fiinţa lor: "Fiţi desăvârşiţi precum şi Tatăl vostru cel din ceruri desăvârşit este." (*Matei* 5, 48).

Desăvârşirea dumnezeiască se manifestă într-o serie de însuşiri şi atribute morale, dar nu în sensul că Dumnezeu face eforturi pentru a fi moral, cum facem noi oamenii, deoarece Dumnezeu este în mod ontologic sau fiinţial: sfânt, drept, bun, iubitor etc, ci în sensul că aceste însuşiri sunt conforme fiinţelor spirituale libere şi în acord cu legea morală, al cărei autor este Dumnezeu însuşi.

1. Sfinţenia

Mai mult decât alte atribute divine, sfinţenia are un caracter apofatic, care solicită împărtăşirea omului de ea, pentru a putea trăi şi înţelege modul în care Dumnezeu este sfânt şi izvor al sfinţeniei.

În mod negativ, sfinţenia defineşte pe Dumnezeu ca fiind liber de orice imperfecţiune morală. În mod pozitiv, prin ea înţelegem că Dumnezeu e desăvârşirea absolută, puritate absolută, iubire şi dreptate absolută.

Pr. Prof. Ioan Mihălcescu a definit sfinţenia lui Dumnezeu ca fiind acordul sau identitatea desăvârşită a voinţei lui Dumnezeu cu fiinţa Sa, atotbună şi atotdreaptă.

În Sfânta Scriptură, cuvântul "sfânt" înseamnă ceva care e separat de lume, liber de orice necurăţie, un lucru luat din lume şi destinat (afierosit sau închinat) lui Dumnezeu.

Dumnezeu e sfânt ca Unul care e absolut transcendent, străin de orice imperfecţiune, absolut pur. Sfântul Ioan Damaschin afirmă că Dumnezeu este sfânt fiinţial şi moral în sens absolut, deoarece "la Dumnezeu binele coincide cu fiinţa Sa." (*Dogmatica* I, 13, p. 40).

Încă din Vechiul Testament Dumnezeu îşi descoperă sfinţenia Sa absolută, la care cheamă pe cei ce cred în El: "Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru. Sfinţiţi-vă şi veţi fi sfinţiţi, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru sfânt sunt" (*Levitic* 11, 44). "Înălţaţi pe Domnul Dumnezeul nostru şi vă închinaţi în muntele cel sânt al Lui, că sfânt este Domnul Dumnezeul nostru" (Psalm 98, 10). "Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui" (*Isaia* 6, 3).

Participarea la acest atribut divin este un imperativ al credinţei creştine, prin împlinirea căruia, prin Biserică şi Sfintele Taine s-au ridicat la sfinţenia cerută de Dumnezeu, mii şi mii de creştini. Credincioşii se sfintesc "împărtăşindu-se de sfinţenia lui Hristos" (*Evrei* 12, 10). Tocmai de aceea s-a sfinţit Hristos pe Sine ca om, pentru ca să ne sfinţim şi noi prin El: "Pentru ei Eu mă sfinţesc pe Mine însumi, ca şi ei să fie sfinţiţi întru adevăr." (*Ioan* 17, 19).

Despre atributul sfinţeniei lui Dumnezeu, părintele Stăniloae se exprimă astfel: "Sfinţenia lui Dumnezeu e atributul transcendenţei Lui ca Persoană, care produce teamă şi respect şi ne trage la răspundere. El singur ne face să vedem toată păcătoşenia noastră, adevărata noastră faţă şi produce în noi o infinită smerenie. În faţa Lui suntem cu totul descoperiţi şi îndemnaţi să ne curăţim de tot ce ne desparte de El... Sfinţenia lui Dumnezeu ne impune un respect absolut, o distanţă respectuoasă, dar în acelaşi timp, ne şi cheamă spre a putea intra în comuniune cu El, în stare de jertfă." (*T.D.O.*, vol. I, p. 178).

2. Dreptatea şi mila lui Dumnezeu

Aceste două atribute divine nu pot fi despărţite, deoarece Dumnezeu este şi drept şi milostiv. Raportul lui Dumnezeu cu lumea nu s-ar putea explica dacă El ar fi numai drept sau numai milostiv. În primul caz ar avea cu lumea doar raporturi reci, de răsplată şi pedeapsă; în al doilea caz i-ar descuraja pe cei vrednici, iar persoanele umane,

în general, ar deveni mai puţin responsabile de viaţa lor morală şi mai mult dispuse să aştepte doar mila lui Dumnezeu.

Fiind bun, Dumnezeu voieşte fericirea tuturor făpturilor dar fiind şi drept, răsplăteşte fiecăruia după faptele sale. De aceea nu poate exista o contradicţie între bunătatea şi dreptatea lui Dumnezeu, pentru că El e şi Cel Preabun dar şi autorul legii morale.

Sfânta Scriptură numeşte pe Dumnezeu "judecător drept şi tare" (*Psalm* 7, 11), "că drept este Domnul şi dreptatea a iubit şi faţa Lui spre cel drept priveşte" (*Psalm* 10, 7), "El va judeca lumea; cu dreptate va judeca popoarele" (*Psalm* 9, 8).

Pentru că este drept, Dumnezeu ne cere şi nouă să fim drepţi, atât în relaţie cu El, cât şi cu semenii noştri. În acelaşi timp suntem datori să cerem continuu mila lui Dumnezeu, cu convingerea că El "trece peste fărădelegi şi iartă nedreptăţile": "Tinde mila Ta celor ce Te cunosc pe Tine şi dreptatea Ta celor drepţi la inimă" (*Psalm*,35, 10).

Întrucât Dumnezeu este concomitent şi drept şi milostiv, în Sfânta Scriptură se afirmă pe de o parte, că "nu este părtinire la Dumnezeu" (*Fapte* 10, 34), iar pe de altă parte, "Îndurat şi milostiv este Domnul, îndelung răbdător şi mult milostiv." (*Psalm* 102, 8).

Dacă în lumea acesta, Dumnezeu manifestă ambele atribute împreună, în momentul judecăţii particulare si al judecătii universale, dreptatea desăvârşită a "nemitarnicului Judecător" va separa pentru totdeauna binele de rău, pe cei drepţi de cei nedrepţi.

3. Bunătatea şi iubirea lui Dumnezeu

În concepţia Sfinţilor Părinţi răsăriteni, bunătatea şi iubirea lui Dumnezeu, deşi distincte sunt inseparabile. După Dionisie Areopagitul, bunătatea e numele propriu al lui Dumnezeu, principiul şi izvorul iubirii: "Teologii numesc bunătatea însăşi existenţa dumnezeiască care, prin însăşi faptul că e binele, ca bine fiinţial, îşi întinde bunătatea la toate cele ce sunt. Precum soarele, nu prin cugetare sau voinţă, ci prin faptul că este, luminează toate ce participă la lumina lui... aşa şi Binele mai presus de soare, prin însăşi existenţa Lui, transmite tuturor, pe măsura lor, razele întregii bunătăţi" (*Despre numele divine* IV, 1).

Bunătatea implică ea însăşi ieşirea din sine spre a o împărtăşi şi altora, implică intenţionalitatea spre altul. Bunătatea implică prin natura ei o altă persoană căreia să I se dăruiască, prin urmare implică iubirea, pluripersonalitatea. Binele e totdeauna altruist.

Iubirea e manifestarea bunătăţii, care şi-a ales o persoană, căreia doreşte să-I împărtăşească din plenitudinea fiinţei, să-I dăruiască tot ce are. Iubirea e, deci, bunătatea manifestată de persoană întrucât iubirea este o relaţie reciprocă interpersonală.

Dumnezeu, prin însăşi subzistenţa Sa, care coincide cu binele, este mai întâi iubire intratrinitară şi această iubire a Sa se revarsă şi în afară, din dorinţa de a face părtaş pe cât mai mulţi la plenitudinea fericirii Sale. Iubirea lui Dumnezeu e manifestarea bunătăţii Sale, orientată spre alte persoane: spre Persoanele treimice, apoi spre îngeri şi oameni, pentru că iubirea e altruistă, orientată mereu spre altul.

Ca energie dumnezeiască necreată, iubirea lui Dumnezeu faţă de fiinţele spirituale create, izvorăşte din fiinţa Sa infinită, din bunătatea Sa şi se revarsă în afară, dar nu în chip necesar, pentru că energia aceasta necreată a lui Dumnezeu este activată liber de Persoanele treimice. În acelaşi timp, prin iubirea dumnezeiască ca energie a Persoanelor treimice, participăm la viaţa de comuniune a Sfintei Treimi, unindu-ne cu Dumnezeu în Treime şi cu toţi semenii noştri întreolaltă.

Iubirea lui Dumnezeu s-a manifestat faţă de creaţia Sa prin chiar actul aducerii la existenţă, apoi prin purtarea de grijă (pronia) faţă de tot ce există, dar în mod culminant prin actul jertfei de pe cruce, actul de răscumpărare, împăcare, restaurare şi îndumnezeire a fiinţei omeneşti: "Căci Dumnezeu aşa a iubit lumea încât pe Fiul Său Cel Unul – Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică" (*Ioan* 3, 16). "Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe Fiul Său Cel Unul – Născut L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viaţă să avem" (*I Ioan* 4, 9). "Iar când bunătatea şi iubirea de oameni a Mântuitorului nostru Dumnezeu s-a arătat, El ne-a mântuit...după a Lui îndurare" (*Tit* 3, 4).

Iubirea lui Dumnezeu fiind reciprocitate, dăruire şi primire, chemare şi răspuns, cere iubirea omului faţă de Dumnezeu; nu în sen-

sul că Dumnezeu n-ar putea exista fără iubirea noastră, ci pentru că "dragostea este de la Dumnezeu si oricine iubeşte este născut din Dumnezeu şi iubeşte (cunoaşte) pe Dumnezeu" (*I Ioan* 4, 7-11) şi pe semenii săi, asemenea lui Hristos, la modul dumnezeiesc.

Iubirea creştină, asemenea iubirii lui Dumnezeu faţă de noi, are aceleaşi atribute sau însuşiri: este altruistă, reciprocă, act teandric sinergetic, e universală, dezinteresată, desăvârşită, milostivă, jertfitoare, unind pe toţi cu Dumnezeu şi întreolaltă.

4. Libertatea absolută

Această însuşire este subînţeleasă în aseitatea lui Dumnezeu ca formă a subzistenţei de Sine şi a independenţei absolute a lui Dumnezeu. Este însuşirea prin care Dumnezeu în actele Sale şi în tot ceea ce gândeşte, voieşte şi lucrează, nu e constrâns de nimeni şi de nimic. Orice face Dumnezeu e absolut liber, se autodetermină din Sine şi prin Sine. El face tot ceea ce voieşte şi cum voieşte, absolut liber, prin simplă voia Sa: "A zis şi s-a făcut" (*Facere*, I).

Un temei al libertăţii Sale îl constituie calitatea Sa de persoană, căci numai persoana este liberă, iar una din însuşirile fundamentale ale persoanei este libertatea. Chiar şi omul este liber ca persoană, întrucât este după chipul libertăţii Persoanelor divine.

Libertatea absolută şi lipsa oricărei determinări nu înseamnă că Dumnezeu lucrează arbitrar, ci totdeauna conform raţiunii Sale atotbune şi sfinte. Liber, în acest sens, este cel care se determină totdeauna raţional, adică conform raţiunii firii sale şi nu anarhic, fără scop şi fără cauză.

Atributul libertăţii lui Dumnezeu se confirmă clar în Sfânta Scriptură: "Întru Care şi moştenire am primit, rânduiţi fiind mai înainte, după rânduiala Celui ce toate le lucrează, potrivit sfatului voii Sale" (*Efeseni* I, 11). "Dar Dumnezeul nostru e în cer; în cer şi pe pământ toate câte a voit a făcut" (*Psalm* 113, 11). Mântuirea s-a făcut în Hristos, "după buna socotinţă a voii Sale" (*Efeseni* I, 5). Hristos S-a dat pe Sine "pentru păcatele noastre, ca să ne scoată pe noi din acest veac rău de acum, după voia lui Dumnezeu şi a Tatălui nostru" (*Galateni* I, 4).

Sfinții Părinți au apărat învățătura despre libertatea absolută a lui Dumnezeu contra celor ce susțineau că lumea a fost creată de Dumnezeu în chip necesar și din veci, iar nu în mod liber, învățând că lumea e produsul voinței libere a lui Dumnezeu și nu al necesității. Doar nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt sunt din veci.

Așadar, ca expresie a libertății Sale absolute, Dumnezeu aduce totul la existență din nimic, prin simpla Sa voință, materializată prin Cuvânt.

Omul se împărtășește și el de libertatea divină, prin faptul că își păstrează veșnic libertatea de voință, nu poate renunța la ea și n-o poate pierde. (Pr. conf. George Remete, *op. cit*, p. 145). Cu toate acestea prin păcat, libertatea se diminuează, iar prin separarea totală de Dumnezeu se atrofiază, fiindcă în iad este complet înrobită răului pentru totdeauna.

5. Credinciosia sau fidelitatea

Acest atribut este puternic reliefat în Vechiul Testament, atunci când Dumnezeu își păstrează si respectă făgăduințele făcute poporului ales. Ca însușire a lui Dumnezeu, fidelitatea sau credinciosia divină înseamnă consecvența neclintită și perfectă a voinței divine de a duce la îndeplinire toate hotărârile Sale. Fidelitatea divină se întemeiază pe sfințenia și atotștiința divină și în același timp reprezintă o formă a imuabilității divine. (cf. Pr. conf. George Remete, *op. cit*, p. 147).

Temeiurile revelate ale acestui atribut divin sunt următoarele: “Dumnezeu nu e ca omul, ca să-L minți, nici ca Fiul omului ca să-I pară rău. Oare va zice El și nu va face ? Sau va grăi și nu se va împlini?” (*Numeri*, 23, 19). “Credincios este Dumnezeu prin Care ați fost chemați la împărtășirea cu Fiul Său, Iisus Hristos, Domnul nostru.” (*I Corinteni* I, 9). “Să ținem mărturisirea nădejdei cu neclintire, pentru că, credincios este Cel ce a făgăduit” (*Evrei* 10, 23). “Credincios este Cel care vă cheamă. El va și îndeplini” (I *Tesaloniceni* 5, 24). “Căci toate făgăduințele lui Dumnezeu în El sunt da; și prin El, amin, spre slava lui Dumnezeu prin noi” (*II Corinteni* 1, 20). “Adevăr spun vouă, că nu va trece neamul acesta până nu vor fi toarte acestea” (*Marcu* 13, 30-31). “Cerul și pământul vor trece dar cuvintele Mele nu vor trece” (*Matei* 24, 35).

Dumnezeu îşi împlineşte întotdeauna hotărârile şi făgăduinţele Sale. La baza credinciosiei absolute a lui Dumnezeu stă neschimbabilitatea, sfinţenia şi atotputernicia lui Dumnezeu.

Dumnezeu nu poate spune azi una, mâine alta, fiindcă El e mereu consecvent firii Sale şi neschimbat în actele Sale. El nu poate făgădui ceva ce ar fi împotriva sfinţeniei Sale sau ceea ce nu ar putea îndeplini, pentru că El îşi ţine toate cuvintele, hotărârile şi făgăduinţele făcute. ("*nemincinoasele Tale făgăduinţe*", rugăciune din Taina Sf. Maslu).

Credincioşii participă la acestă însuşire divină prin hotărâre nestrămutată şi consecventă în a împlini poruncile lui Dumnezeu, ocolind ispitele şi slujind pe aproapele ca pe Hristos.

6. Veracitatea sau veridicitatea

Această însuşire divină arată faptul că Dumnezeu , Care este Adevărul în Persoană, împărtăşeşte fâpturilor Sale raţionale doar adevărul despre Sine si despre creaţia Sa. Prin această însuşire El descoperă adevărul, dar se şi descoperă pe Sine ca izvor al adevărului şi în acelaşi timp, garant sigur al împlinirii adevărului în lume. Dacă diavolul este "tatăl minciunii", Dumnezeu urăşte minciuna şi cere oamenilor să fie martori şi mărturii pentru tot adevărul, care iese din gura Lui. Acest atribut se înrudeşte cu fidelitatea sau crtedincioşia lui Dumnezeu, după cum arată Sfânta Scriptură: "Cel ce şade pe el se numeste Credincios si Adevărat" (*Apocalipsa* 19, 11).

Credincioşii se împărtăşesc de adevărul suprem prin unirea cu Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu sau Adevărul descoperit nouă prin puterea Duhului Sfânt, Duhul Adevărului, Care păstrează adevărul credinţei neştirbit.

Bibliografie

1. *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol. I, p. 337-368;
2. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O*, vol. I, p. 104-194;
3. Idem, *Dumnezeu este lumina*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1, 1974;
4. Idem, *Dumnezeu este iubire*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3, 1974;
5. Pr. prof. Ioan Bria, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă*, ediţia 1981, art. "Atribute", p. 47-50;

6. Idem, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică*, 1999, p. 84-86 (T.T.D.E.);
7. Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, ediţia 1993;
8. Idem, *Vederea lui Dumnezeu*, 1995;
9. Pr. conf. George Remete, *Dogmatica*, ed. a treia, 2000;
10. Pr. conf. Sterea Tache, *Teologie Dogmatică şi Simbolică*, 2003.

V. DUMNEZEU ÎNTREIT ÎN PERSOANE. DOGMA SFINTEI TREIMI

Creştinismul este o religie monoteistă dar Dumnezeu cel Unul este cunoscut ca Treime în Unitate sau ca Unitate în Treime. Dogma sau învăţătura despre Dumnezeu este dogma despre Prea Sfânta Treime sau despre Dumnezeu cel Unul în trei ipostasuri: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Noutatea revelatoare şi mântuitoare adusă de creştinism este tocmai experienţa sau participarea tuturor celor ce cred în Hristos la viaţa de comuniune cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt: "Şi viaţa s-a arătat şi am văzut-o şi mărturisim şi vă vestim viaţa de veci, care era la Tatăl şi s-a arătat nouă. Ce am văzut şi am auzit vă vestim şi vouă, ca să aveţi şi voi împărtăşire cu noi. Iar împărtăşirea noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său, Iisus Hristos" (*I Ioan* 1, 2-3).

Revelaţia creştină culminează cu afirmaţia ioaneică „Dumnezeu este iubire" (*I Ioan* 4, 8), adică Treime de persoane, iubire în sens de viaţă de comuniune a Persoanelor treimice. Iubirea dumnezeiască implică treimea persoanelor iar treimea persoanelor implică iubirea, comuniunea interpersonală.

În baza Revelaţiei şi a contribuţiei fundamentale a Părinţilor capadocieni, Biserica a rezumat învăţătura creştină despre Dumnezeu în formula clasică: Dumnezeu este Unul în fiinţa şi lucrările Sale şi întreit în persoane sau ipostase. Dumnezeu este Unul în fiinţă dar subzistând în trei persoane sau trei feţe. (Cuvântul "faţă" înseamnă originar persoană, în limba greacă prosopon = mască de teatru. În cultul ortodox întâlnim formula "Dumnezeu închinat în Trei feţe").

Aşadar Dumnezeu nu e o unică persoană (ca în monoteismul mozaic sau cel musulman), dar nici trei fiinţe separate, ci El este Unul în fiinţă şi lucrări şi întreit în persoane. Prin aceasta se evidenţiază două lucruri:

1. Caracterul personal al lui Dumnezeu, respectiv Treimea Persoanelor, căci persoana implică pluripersonalitatea;

2. Unitatea şi unicitatea fiinţei divine, una şi aceeaşi, întreagă şi deodată în cele trei ipostase.

În capitolele precedente, despre ființa, energiile și atributele divine s-a tratat oarecum abstract despre Dumnezeu Unul-întreit, care subzistă în Sine, în calitate de Subiect purtător al nenumăratelor lucrări. Dar Ființa absolută nu există abstract de Sine, înaintea persoanelor divine, care o ipostaziază, ci totdeauna numai în concretul persoanelor treimice. De altfel, ființa dumnezeiască și persoanele treimice, deşi distincte sunt nedespărțite, ființa divină fiind conținutul ontologic al persoanelor treimice iar persoanele treimice fiind modul de subzistență concret al ființei divine unice, comune.

Pe linia de gândire a Sfinților Părinți, Vladimir Lossky afirmă: "În tradiția răsăriteană nu e loc pentru o teologie sau mistică a ființei dumnezeiești. Pentru mistica răsăriteană, țelul nu este vederea ființei divine, ci participarea la viața de comuniune a Sfintei Treimi. Se vorbeşte de vederea lui Dumnezeu ca persoană, nu ca ființă. De aceea Treimea imanentă şi Treimea iconomică e însuşi conținutul teologiei creştine, căci ea ne vorbeşte despre Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt în ființa lor, în relațiile lor întreolaltă și în lucrările lor în afară. În acelaşi timp, Treimea persoanelor divine este şi conținutul, țelul şi modelul vieții duhovniceşti creştine, ca participare la viața de comuniune a Sfintei Treimi: din Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh" (*Teologia mistică*..., p. 93).

Unul din Sfinții Părinți folosiți de Vladimir Lossky în evaluarea teologiei trinitare patristice, Sfântul Grigorie de Nazianz, explică specificul monoteismului creştin în următorii termeni: "Eu când spun Dumnezeu înțeleg Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Când cântăm pe Dumnezeu, cântăm de fapt Treimea; când ne unim cu Dumnezeu, ne unim de fapt cu întreaga Sfântă Treime" (*Cuvântări teologice*, p. 113).

Numai dogma Sfintei Treimi ne fereşte de politeismul păgân, poliarhia elenistică și monopersonalismul iudaic, de panteism și deism, în care nu există un Dumnezeu personal, nici posibilitatea comuniunii cu El.

Trebuie reținut şi faptul că, în primele secole, explicarea dogmei Sfintei Treimi s-a făcut în contextul filosofiei elenice și religiei monoteiste iudaice. Față de poliarhia elenică, teologia a precizat că Treimea nu înseamnă acceptarea a trei principii primordiale. În Treime, Dum-

nezeu – Tatăl este principiul unic, născător al Fiului şi purcezător al Duhului. Faţă de monoteismul iudaic, s-a precizat că dumnezeirea nu aparţine numai Tatălui nenăscut, ci aceasta subzistă în trei ipostasuri. Trebuie, deci, să se afirme, în acelaşi timp, un Dumnezeu unic şi Treime de persoane, pe fiecare din cele trei, cu proprietăţile şi atributele lor, în toate trei subzistând o dumnezeire identică şi deplină. (Pr. prof. Ioan Bria, *Credinţa pe care o mărturisim*, p. 49-50).

1. Prefigurarea Sfintei Treimi în religiile păgâne

Se presupune că în starea primordială, Dumnezeu s-a făcut cunoscut protopărinţilor prin Revelaţie directă şi anume în trei persoane. Un indiciu îl avem în cartea Facerii, unde e folosit cuvântul "Elohim", care e pluralul pentru "Eloh" (Dumnezeu). Deci se utilizează cuvântul Dumnezeu la plural şi nu la singular.

Teologii creştini sunt de părere că urme din Revelaţia primordială sau paradisiacă, cu referire la Dumnezeu în Treime, pot fi întâlnite în hinduism, budism, la babilonieni, chinezi, egipteni, greci, la Platon şi neoplatonici. La toţi aceştia s-ar putea considera că Treimea creştină este vag prefigurată şi anume în unitatea divină concretizată într-o trinitate, dar fără a fi afirmată clar nici unicitatea fiinţei divine, nici treimea persoanelor. Din acest motiv, în aceste religii sau concepţii filosofico-religioase se cade fie în panteism, fie în triteism, fie în dualism.

2. Descoperirea Sfintei Treimi în Vechiul Testament

În Vechiul Testament descoperirea tainei Sfintei Treimi este doar pregătită, indicată vag, deoarece, aşa cum afirmă Sfinţii Părinţi, iudeii fiind înconjuraţi de popoare păgâne ar fi căzut în politeism, adorând trei dumnezei. Mai trebuie luat în considerare şi un alt argument, şi anume: în starea de adâncă păcătoşenie a omenirii, înainte de întruparea Fiului lui Dumnezeu, oamenii, în starea de dezbinare interioară şi exterioară în care se aflau, nu erau capabili nici să înţeleagă şi cu atât mai puţin să experieze comuniunea supremă perihoretică a lui Dumnezeu, Unul-întreit. Doar persoanele alese de Duhul Sfânt, proorocii,

organe ale Revelației, au putut primi o parte din acest adevăr, pe care au încercat să-l transmită iudeilor.

Mărturiile din Vechiul Testament cu privire la Sfânta Treime, pot fi împărțite în două categorii:

a. Texte trinitare cu caracter nedeterminat, în care apare ideea mai multor persoane în Dumnezeu:

- "Şi a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră..."(*Facere* I, 26).

- "Haide să ne pogorâm şi să amestecăm limbile lor, ca să nu se mai înțeleagă unul cu altul" (*Facere* 11, 7).

În aceste locuri, Dumnezeu apare ca sfătuindu-Se cu Sine, adică Persoanele treimice întreolaltă, fără să se precizeze numărul persoanelor. Aceste texte nu pot fi interpretate în sensul pluralului majestic "Noi", deoarece Sfânta Scriptură nu prezintă nicăieri pe Dumnezeu ca vorbind astfel către creaturi. Dimpotrivă, El se adresează oamenilor întotdeauna la singular: "Eu sunt Domnul Dumnezeul tău..." (*Ieşire* 20, 2).

b. texte trinitare cu caracter determinat, indicându-se concret numărul de trei Persoane:

1. Teofania de la stejarul lui Mamvri: Avraam vede trei oameni, dar li se adresează la singular: "Atunci ridicându-şi ochii săi, a privit şi iată trei Oameni stăteau înaintea lui... Apoi a zis: Doamne, de am aflat har înaintea Ta, nu ocoli pe robul Tău" (*Facere* 18, 2-3).

2. Cântarea serafimică: "Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot" (*Isaia* 6, 3), în care sunt indicate cele trei Persoane prin expresia "sfânt", iar în singularul "Domnul" e indicată unitatea ființei divine.

3. Binecuvântarea levitică: "Domnul să te binecuvânteze şi să te păzească! Să caute Domnul asupra ta cu față veselă şi să te miluiască! Să-şi întoarcă Domnul fața către tine şi să-ți dăruiască pace!" (*Numeri* 6, 24-26), se referă la cele trei Persoane divine.

4. În Vechiul Testament apar si numele Persoanelor treimice separat:

- "Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut" (*Psalm* 2, 7).

- "Cu Cuvântul (Logosul) Domnului (Tatăl) cerurile s-au întărit" (*Psalm* 32, 6).

- "Nu mă lepăda de la fața Ta și Duhul Tău cel Sfânt nu-L lua de la mine" (*Psalm* 50, 12).

- "Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor..." (*Psalm* 61, 1).

Se poate afirma, în concluzie, că descoperirea dogmei Sfintei Treimi în Vechiul Testament este doar prefigurată, deoarece Revelația Vechiului Testament e doar o pregătire pentru Revelația desăvârșită a Sfintei Treimi din Noul Testament.

3. Descoperirea Sfintei Treimi în Noul Testament

Adevărul Sfintei Treimi, prefigurat în Vechiul Testament, este descoperit clar și fără echivoc în Noul Testament, de către Fiul lui Dumnezeu întrupat, care e culmea și încheierea Revelației. Dacă Vechiul Testament oscila între persoană și lucrare în privința Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt, în Noul Testament găsim afirmată atât unitatea de ființă a dumnezeirii, cât și diversitatea Persoanelor treimice.

Textele treimice nou-testamentare pot fi grupate în trei categorii:

a. Texte în care este mărturisită clar Treimea Persoanelor:

1. Textul clasic de la *Matei* 28, 19: "Botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh...". Sunt menționate aici toate persoanele treimice în ordinea obișnuită. Expresia "în numele" se folosește numai pentru persoane și înseamnă în numele Persoanei Tatălui, a Persoanei Fiului și a Persoanei Sfântului Duh, Care sunt egale și deoființă.

2. La Bunavestire: "Duhul Sfânt se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și sfântul care se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema" (*Luca* 1, 35).

3. Teofania de la Botezul Domnului: "Iar botezându-se Iisus, când ieșea din apă, îndată cerurile s-au deschis și Duhul lui Dumnezeu s-a văzut pogorându-se ca un porumbel și venind peste El. Și iată glas din ceruri zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru Care am binevoit" (*Matei* 3, 16-17). Aici se descoperă clar și distinct cele trei Persoane ale Sfintei Treimi.

4. Cuvântarea lui Iisus de rămas bun către Apostoli: "Şi Eu voi ruga pe Tatăl şi alt Mângâietor vă va da vouă, ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului..." (*Ioan* 14, 16-17).

5. Binecuvântarea apostolică: "Harul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu (Tatăl) şi împărtăşirea (comuniunea) Sfântului Duh să fie cu voi toţi" (*II Corinteni* 13, 13). În acest loc cele trei Persoane apar distincte nu numai cu numele , dar şi după lucrările lor specifice: Tatăl este izvorul dragostei şi al harului pe care le recâştigă Fiul întrupat şi pe care ni le împărtăşeşte Duhul Sfânt, prin Biserică, aşezându-ne în comuniune cu Prea Sfânta Treime.

5. "Aleşi după cea mai dinainte ştiinţă a lui Dumnezeu Tatăl şi prin sfinţirea de către Duhul, spre ascultarea şi stropirea cu sângele lui Iisus Hristos..." (*I Petru* 1, 2).

b. Texte în care este indicată câte o singură Persoană treimică

1. Persoana Tatălui:

-"Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune şi să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri." (*Matei* 5, 16).

-"Tatăl nostru, Care eşti în ceruri, sfinţească-Se numele Tău" (*Matei* 6, 9).

-"Ştie, doar. Tatăl vostru cel ceresc că aveţi nevoie de ele" (*Matei* 6, 32).

Sunt şi alte texte în care se atribuie Tatălui lucrări dumnezeieşti şi proprietatea personală de a fi nenăscut.

2. Persoana Fiului:

Însuşi numele de Fiu arată că e o Persoană distinctă de Tatăl, că prin naşterea din veci din Tatăl are aceeaşi fiinţă, aceleaşi lucrări şi aceleaşi atribute ca şi Tatăl.

-"Acesta este Fiul Meu cel iubit..." (*Matei* 3, 17).

-"Răspunzând Simon-Petru a zis: Tu eşti Hristos, Fiul Lui Dumnezeu Celui viu..." (*Matei* 16,16).

-"A răspuns Toma şi I-a zis: Domnul Meu şi Dumnezeul Meu!" (*Ioan* 20, 18). Afirmaţia Sfântului Apostol Toma este foarte categori-

că, căci el numeşte pe Hristos "Dumnezeul meu", adică Dumnezeu adevărat, egal cu Tatăl.

- "Totuşi, pentru noi e un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate şi noi pentru El; şi un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate şi noi prin El" (I *Corinteni* 8, 6).

- "Şi Iisus le-a zis: Pace vouă! Precum M-a trimis pe Mine Tatăl vă trimit şi Eu pe voi" (*Ioan* 20, 21).

3. Persoana Sfântului Duh

În Noul Testament apare ca o Persoană reală, care purcede din veci din Tatăl, fiind distinctă de Tatăl şi de Fiul, de Care e trimis în lume.

"Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăţa toate..." (*Ioan* 14, 26).

a. Texte în care este mărturisită unitatea de fiinţă, voinţă şi lucrări a Persoanelor treimice, care sunt consubstanţiale sau deofiinţă.

-Unitatea de fiinţă a Fiului cu Tatăl: "Iar Eu şi Tatăl Meu una suntem" (*Ioan* 10, 30); "Tatăl este întru Mine şi Eu întru Tatăl" (*Ioan* 10, 38).

-Unitatea de fiinţă a Sfântului Duh cu Tatăl: "Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar şi adâncurile lui Dumnezeu. Căci cine dintre oameni ştie ale omului, decât duhul omului, care este în el? Aşa şi cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu" (I *Corinteni* 2, 10-11).

Aşadar, în Noul Testament avem descoperite, clar şi fără echivoc, atât Treimea Persoanelor, cât şi unitatea fiinţei divine, a voinţei şi a lucrării Persoanelor divine, accentuându-se atât distincţia Persoanelor şi proprietăţile lor specifice, cât şi deofiinţimea sau unitatea de fiinţă.

Dogma Sfintei Treimi, aşa cum a fost descoperită în Noul Testament, are o importanţă fundamentală pentru teologia creştină, deoarece, dacă Mântuitorul a propovăduit iubirea ca virtute supremă, aceasta se datorează faptului că Dumnezeu nu mai este înţeles ca o simplă individualitate, cum era în Vechiul Testament sau în Coran, ci ca un Dumnezeu în care există o comuniune de persoane divine. Aceasta explică motivul pentru care în Vechiul Testament virtutea dreptăţii a avut prioritate faţă de iubire, în timp ce în Noul Testament dreptatea

rămâne interpretată numai în lumina Sfintei Treimi, ca expresie a iubirii supreme. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 94).

Bibliografie

1. *T.D.S.* vol. I, p. 370-382;
2. Pr.prof.Ion Bria, *D.T.O.* p. 385-389;
3. Idem, *Credința pe care o mărturisim,* p.47-53;
4. Pr. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea,* București, 1993;
5. Pr.prof.dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator;.*
6. Père Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe,* tome I, Paris, 1992;

VI. MĂRTURISIREA ŞI FORMULAREA DOGMEI SFINTEI TREIMI ÎN BISERICA PRIMARĂ

Învăţătura despre Sfânta Treime a constituit de la începutul Bisericii însăşi conţinutul credinţei creştine, ea fiind mărturisită şi propovăduită neîncetat. Nevoia de întărire a unităţii de credinţă creştină, cât şi ereziile antitrinitare apărute, au determinat Biserica să-şi precizeze şi să formuleze solemn şi definitiv învăţătura despre Sfânta Treime la Sinoadele I şi II Ecumenice, care au definit învăţătura descoperită în Noul Testament şi care era vie în Tradiţia, cultul şi practica Bisericii înainte de Sinodul I Ecumenic.

1. Potrivit poruncii Mântuitorului de la *Matei* 28, 19 a existat de la început în Biserică o mărturie trinitară baptismală, pe care o rosteau cei care urmau să se boteze. Cu timpul, această mărturisire a fost amplificată în scurte simboale de credinţă: Simbolul ierusalimitean, cel alexandrin, cel antiohian, al căror conţinut dogmatic era asemănător: credinţa în Sfânta Treime şi în mântuirea în Hristos.

2. Formula şi practica Botezului arată că Biserica a botezat întotdeauna rostind formula: "Se botează robul lui Dumnezeu...în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh", iar întreita scufundare în apă era un simbol al Sfintei Treimi. La Botez, Biserica cerea în mod expres mărturisirea credinţei în Sfânta Treime.

3. În cultul divin bisericesc aflăm încă devreme doxologia mică, anterioară secolului al IV-lea: "Mărire Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh". În imnul "Lumină lină" de la Vecernie se mărturiseşte clar Sfânta Treime: "Lăudăm pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Dumnezeu".

4. Mărturisirile de credinţă ale martorilor sunt dovezi convingătoare ale credinţei în Sfânta Treime. Una din cele mai vechi mărturisiri trinitare aparţine Sfântului Policarp, rostită înaintea morţii martirice: "Doamne Dumnezeule, Atotputernice Tată al iubitului Tău Fiu Iisus Hristos, prin Care am primit cunoştinţa despre Tine, Te binecuvintez că m-ai învrednicit să iau parte cu ceata Sfinţilor Mucenici la paharul Hristosului Tău spre învierea vieţii de veci şi nestricăciunea Duhului Sfânt. Pentru aceasta Te laud, Te binecuvintez, Te preamăresc pe Tine

prin veşnicul Arhiereu Iisus Hristos, iubitul Tău Fiu, şi împreună cu El pe Duhul Sfânt, prin Care Ţie Ţi se cuvine slava în veci" (*Actele martirice*, P.S.B, vol. 11, p. 32).

5. Părinţii Apostolici, apologeţii şi Părinţii anteriori Sinodului I Ecumenic învaţă unanim credinţa în Sfânta Treime, e adevărat, într-o formă simplă, biblică, neelaborată. Clement Romanul scrie: "Nu avem noi oare un singur Dumnezeu, Un singur Hristos şi un singur Duh al harului?" (*Epistola I către Corinteni*, cap. 46).

Părinţii apostolici, apologeţii, scriitorii bisericeşti şi Sfinţii Părinţi ca Tertulian, Irineu, Origen, Grigorie Taumaturgul, combătând pe ereticii sabelieni şi subordinaţionişti, au aprofundat relaţiile între Persoanele treimice, ca şi relaţia lui Dumnezeu cu lumea. Ei au dezvoltat teoria Logosului divin care există din veci, transcendent în fiinţă şi imanent prin lucrările Sale şi Care S-a întrupat pentru noi, iar Duhul Sfânt, Care e veşnic S-a arătat în lume prin Fiul. Nu lipsesc, însă, unele imprecizii şi expresii subordinaţioniste în învăţătura Apologeţilor, sub influenţa stoică şi a lui Filon din Alexandria, punându-se naşterea Logosului în legătură cu creaţia lumii. Ei afirmau că dacă Dumnezeu n-ar fi creat lumea, nici Logosul nu S-ar fi născut.

Cu toate acestea Apologeţii şi Părinţii vechi şi-au adus contribuţia la adâncirea învăţăturii despre Sfânta Treime şi la precizarea terminologiei trinitare.

Formularea dogmei Sfintei Treimi la Sinoadele I şi II Ecumenice

Învăţătura revelată despre Dumnezeu – Sfânta Treime, mărturisită şi propoveduită de la început de către Biserică, primeşte consacrarea şi formularea oficială definitivă la Sinoadele I şi II Ecumenice, cu prilejul condamnării ereziior lui Arie şi Macedonie.

Combătând pe Arie, care nega dumnezeirea, egalitatea şi consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl, Sinodul I, în articolul al doilea din Simbolul de credinţă, învaţă că Fiul S-a născut din veci din Tatăl, adică din fiinţa Tatălui, ca lumina din lumină, că este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu creat, deofiinţă (*omousios* în limba greacă) cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut.

În același timp, Sinodul condamnă direct erezia ariană, anatematizând pe toți care învață:

1. Că a fost un timp când Fiul n-a existat;

2. Că Tatăl a existat înainte de Fiul;

3. Că Fiul a fost creat din nimic sau dintr-o substanță străină de cea a Tatălui.

Întrucât după Sinodul I Ecumenic arienii în frunte cu Macedonie au atacat și pe Sfântul Duh, negându-I dumnezeirea și susținând că Duhul e o creatură a Fiului, deci inferior Tatălui și Fiului, Sinodul II Ecumenic, combătând erezia lui Macedonie, învață deoființimea, dumnezeirea și egalitatea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul.

Este adevărat că Sinodul II Ecumenic nu utilizează pentru Sfântul Duh termenul atanasian "omousios", din cauza disputelor cu ereticii pentru a menaja pe creştinii care se temeau de orice formulă nouă. În schimb, Sinodul II Ecumenic exprimă aceeaşi idee prin folosirea termenului nou-testamentar că Duhul Sfânt "purcede din veci din Tatăl" și prin care se arată că Duhul își are ființa și ipostasul din Tatăl din veci prin purcedere și prin aceea că El are aceeași ființă cu Tatăl și cu Fiul. De asemenea se accentuează o idee biblică, aceea că Duhul este "împreună slăvit și închinat cu Tatăl și cu Fiul" adică I se cuvine aceeași închinare, respectiv adorare, ca și Tatălui și Fiului. Iar prin expresia "Domnul de viață Făcătorul, Care a grăit prin prooroci", Sinodul arată că Duhul Sfânt are aceleași lucrări și atribute ca și Tatăl și Fiul, întrucât are aceeași ființă cu Ei.

În afara Sinoadelor, Sfinții Părinți au dezvoltat și explicat în lucrări sau scrisori speciale unitatea de ființă și Treimea Persoanelor, precizând terminologia trinitară. Astfel, Sfântul Atanasie scrie trei tratate împotriva arienilor și "Către Serapion", Sfântul Vasile cel Mare scrie "Contra lui Eunomie" și "Despre Sfântul Duh", Sfântul Grigorie de Nazianz "Cele cinci cuvântări teologice" Didim cel Orb "Despre Sfânta Treime", Sfântul Grigorie de Nyssa "Contra lui Eunomie".

Pentru a explica Sfânta Treime, unii Părinți au recurs la analogii, deoarece, spuneau ei, lumea și fãpturile din ea fiind opera Sfintei Trei-

mi trebuiau s-o reflecte într-o oarecare măsură ("Toate sunt oglinzi ale frumuseții Tale, Treime!", exclama Origen).

Sfântul Spiridon s-a slujit de o cărămidă, care, deși este una, e alcătuită din trei elemente: pământ, apă și foc. Alții au folosit comparația cu râul, apa și izvorul, alții cu soarele, raza și lumina, rădăcina, trunchiul și coroana pomului, trecutul, prezentul și viitorul.

Teologia apuseană, începând cu Fericitul Augustin, a folosit ca analogie pentru Sfânta Treime sufletul omenesc și facultățile sale: rațiune, voință și sentiment. Teologia răsăriteană, începând cu Părinții Capadocieni, a folosit analogia familiei, pentru a scoate în evidență caracterul de comuniune al Sfintei Treimi. Analogia apuseană oferea o înțelegere mai individualistă, în timp ce analogia răsăriteană evidenția aspectul de comuniune, deoarece lua în considerare relația ontologică dintre Persoanele Sfintei Treimi.

Terminologia trinitară

Pentru a reda corect adevărul revelat despre Dumnezeu - Sfânta Treime, Sfinții Părinți au căutat termeni adecvați să exprime atât unitatea ființei cât și treimea persoanelor în care subzistă Ființa divină, arătând că unitatea ființei nu desființează Treimea si nici Treimea nu desființează deofiintimea.

Termenul "treime" (în limba greacă "trias"), nu-l aflăm în Sfânta Scriptură și la început nici în Biserică. Primul care folosește acest termen a fost Sfântul Teofil al Antiohiei († 185) în Răsărit si Tertulian († 220) în Apus.

Pentru a formula dogma Sfintei Treimi în cele două adevăruri fundamentale ale ei (Unul - Întreit), Sfinții Părinți au preluat o serie de termeni din filosofia antică: ființă, ipostas, persoană, al căror sens l-au îmbogățit și l-au precizat în conformitate cu datele Revelației supranaturale.

Dogma Sfintei Treimi poate fi rezumată succint astfel: "Dumnezeu este Unul în Fiinta și lucrările Sale și întreit în Persoane".

Rezultă că unii termeni se referă la unitatea ființei: ființă, ipostas, subzistență. Termenii acestia nu s-au impus de la început în sensul de astăzi, ci au existat multe neînțelegeri și confuzii. Aceleași cuvinte erau

folosite de unii pentru a exprima unitatea ființei, iar de alții pentru a exprima Treimea Persoanelor.

1. Termeni care se referă la unitatea ființei divine

a. Ființă (în limba greacă "ousia"), indică fondul sau baza unei realități care face ca un lucru să fie el însuși și nu altceva (ex. ființa omului este constituită din două elemente: trup și suflet; numai din aceste două elemente omul este ființă).

Sfântul Vasile cel Mare definește acest termen astfel: "Ființa, esența este fondul naturii comune a mai multor indivizi din aceeași specie".

La Aristotel, ființa sau esența avea două sensuri:

- esența sau ființa concretă, adică existența individuală concretă; această ființă concretă e numită de Aristotel esența sau ființa primă ("protousia").

- esența sau ființa abstractă – adică natura specifică existentă în toți indivizii aceleiași specii; această esență sau ființă e numită de Aristotel esența secundă ("deuterousia").

Hristu Andruțos afirmă că dacă Sfinții Părinți ar fi aplicat la Sfânta Treime termenul "ousia" în primul înțeles, ca esență individuală, ar fi ajuns la triteism, învățând că existența individuală e esența lui Dumnezeu, deci că există trei Dumnezei și nu unul. Dacă ar fi luat cuvântul "ousia" în al doilea înțeles de esență abstactă, trebuiau să admită că cele trei Persoane divine participă la esența divină parțial sau concret, întrucât ființa abstractă există numai în ființele individuale concrete din care se cunoaște în mod abstract, mental. Și dacă fiecare din Persoanele divine ar primi numai o parte din ființa abstractă, atunci ființa divină s-ar împărți între persoane. Iar dacă o Persoană divină ar primi întreaga ființă divină, atunci Prima Persoană s-ar lipsi de ființa dumnezeiască, aceasta trecând la a doua, apoi la a treia. (În realitate, în Dumnezeu – Sfânta Treime e o singură ființă divină întreagă și deodată în cele trei Persoane). Iar dacă ființa divină s-ar înțelege că există în Persoane, așa cum există viața în membrele trupului, atunci nici o Persoană divină, nefiind ceea ce este cealaltă sau neavând ceea ce are cealaltă, n-ar mai fi absolută iar ființa comună ar fi mai mare decât părțile.

Sfinţii Părinţi, respingând aceste consecinţe care decurg din înţelesul aristotelic al termenului "fiinţă", învaţă următoarele:

1. Fiecare Persoană divină treimică e Dumnezeu adevărat pentru că are aceeaşi fiinţă divină întreagă şi deodată (nu succesiv).

2. Fiinţa comună a lui Dumnezeu se înţelege nu numai în abstract ci şi în concret, în realitate, din cauza identităţii şi eternităţii fiinţei.

3. Fiinţa divină nu se împarte între Persoanele treimice, pentru că fiecare Persoană o are întreagă şi deodată.

Un timp, Sfinţii Părinţi au folosit termenii "ousia" şi "ipostasis" ca echivalente ceea ce a dus la confuzii şi neînţelegeri. Chiar Sfântul Atanasie şi Sinodul I Ecumenic le-au considerat sinonime aşa cum rezultă dintr-o anatemă anexată la lucrările Sinodului, în care sunt condamnaţi toţi cei ce învaţă că Fiul este "de alt ipostas sau esenţă decât Tatăl".

Apusenii au preluat termenul de "ipostasis" în înţeles de substanţă şi învăţau că în Dumnezeu există un singur ipostas sau substanţă în trei Persoane şi acuzau pe greci că învaţă trei esenţe, substanţe sau ipostase în Dumnezeu. Un sinod din Alexandria (362) aplanează cearta, declarând că apusenii şi răsăritenii au aceeaşi credinţă, deşi folosesc termeni diferiţi. Este meritul Sfântului Vasile cel Mare de a fi explicat deosebirea dintre fiinţă (ousia) şi ipostas (persoană).

a. Substanţă, e considerată în general ca identică cu fiinţa, având în plus alte două sensuri: subiect sau substrat al însuşirilor şi fiinţa ce subzistă într-un lucru existent în sine.

b. Natură sau fire (în limba greacă *fisis*) este considerată, în general, ca fiind sinonimă cu fiinţa. Natura este materia din care e constituit ceva.

2. Termeni care se referă la treimea Persoanelor

a. Ipostasul e modul de subzistenţă concretă a unei fiinţe (ousia). Existând în sine şi pentru sine un ipostas se deosebeşte de celelalte ipostasuri prin modul în care ipostasiasă concret fiinţa. Ipostasul e subiectul purtător al naturii. Deosebirea între ipostasuri constă în natura pe care o ipostasiază.

b. Subzistenta reprezintă modul de a exista al substantei şi în acest sens este sinonimă cu ipostasul.

c. Persoana (în limba latină *persona*, în limba greacă *prosopon*). În antichitate "prosopon" însemna "faţă", "mască", "faţă artificială", sau "rol jucat la teatru". Întrucât numai omul are o faţă distinctă, prin "prosopon" s-a înţeles o fiinţă umană concretă, o persoană.

Sfântul Vasile cel Mare a văzut în utilizarea termenului de persoană în sens de mască sau rol, o tendinţă a apusenilor spre sabelianismul modalist, conform căruia Persoanele divine sunt doar modalităţi de manifestare a fiinţei divine. Sensul acesta pe care îl dădeau sabelienii termenului "persona" a determinat rezerva răsăritenilor faţă de cuvântul "prosopon".

Persoana este un ipostas de natură spirituală; ea implică, pe lângă individ, individualitate şi unicitate şi spiritualitatea, caracterizată prin raţiune şi libertate. Boetius definea persoana ca subzistenţă individuală a unei naturi spirituale.

Persoana, ca şi ipostasul, se deosebeşte de alta prin natura spirituală, pe care o individualizează şi personalizează, fiind subiectul purtător al naturii spirituale şi prin care natura spirituală se manifestă şi se actualizează.

Sfântul Ioan Damaschin defineşte astfel persoana: "Persoana este subiectul ce se manifestă el însuşi prin lucrările şi proprietăţile sale ca distinct de alte fiinţe de aceeaşi natură" (*Dialectica*, 43, cit. la pr. prof. I. Ică, *op. cit*, p. 67).

Persoana are conştiinţă de sine şi puterea de a se determina liber, ca şi intenţionalitatea spre comuniune cu alte persoane. Persoana există numai în relaţie cu alte persoane. Acest element esenţial lipseşte din definiţia lui Boetius.

Părintele Stăniloae descrie persoana în termenii următori: "Persoana e faţa deschisă, orientată ontologic spre o altă faţă, spre comuniune cu altul, în care îşi descoperă fiecare identitatea, fidelitatea şi vocaţia de persoană şi se împlinesc reciproc în comuniune".

În teologie, persoana este identică cu ipostasul; de aceea spunem că Dumnezeu e în trei ipostasuri sau persoane iar în hristologie vorbim de "unire ipostatică" sau "personală" a celor două firi.

Desigur, toţi aceşti termeni enumeraţi se aplică lui Dumnezeu numai prin analogie. Nu ne putem referi la Dumnezeu decât în raport

cu realitatea noastră. Dar Dumnezeu nu e nici natură, nici persoană în sens creat. El e ceva asemănător acestor realități, dar într-un mod absolut, excluzând orice imperfecțiune.

Distincții și antinomii în Sfânta Treime

În dogma Sfintei Treimi există unele distincții sau deosebiri reale. Acestea se referă la Persoanele divine și la modul în care Ele posedă ființa divină: Tatăl posedă ființa divină în Sine, neprimită de la nimeni și fără principiu, Fiul o primește de la El prin naștere iar Duhul Sfânt prin purcedere.

Între naștere și purcedere este o deosebire dar în ce constă ea este greu de spus, este o taină. Unii teologi pun nașterea în legătură cu rațiunea iar purcederea în legătură cu voința sau iubirea, însă acestea sunt proiecții umane, în cadrul unor realități mai presus de fire.

Antinomia Sfintei Treimi constituie unul dintre aspectele cele mai importante ale gândirii creștine. Termenul "antinomie" înseamnă etimologic opoziție față de lege, iar în limbaj uzual contradicție sau paradox. Afirmând că antinomia înseamnă contradicție nu trebuie să înțelegem o contradicție în care două lucruri se exclud, în sensul că unul este adevărat și altul fals, ci la o contradicție în care lucrurile care se deosebesc sunt justificate fiecare în parte și ele coexistă. Antinomia în teologie nu vrea să spună că o afirmație este adevărată și alta falsă, ci prin ea se exprimă ideea că ambele afirmații sunt adevărate și doar împreună reușesc să reflecte realitatea în complexitatea ei.

Teologia este plină de antinomii; dogmatica și spiritualitatea utilizează cu predilecție termeni antinomici. Dionisie Areopagitul afirmă despre Dumnezeu că este și că nu este (în sens de supraființă). În Cartea lui Iov se specifică faptul că evenimentele se pot întâmpla împotriva logicii noastre și că voința lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută. Într-o cântare bisericească din Vinerea Mare se afirmă: "Astăzi se spânzură pe cruce Cel ce a spânzurat pământul pe ape". (În general cultul ortodox excelează prin afirmații antinomice).

Alte exemple: dogma hristologică învață că Iisus Hristos este și Dumnezeu și om, având însușiri divine și însușiri umane; Sfânta Fecioară Maria este pururea- fecioară dar și Născătoare de Dumnezeu.

Principalele antinomii referitoare la Sfânta Treime sunt:

a. În fiecare Persoană divină se află întreaga ființă, fără ca aceasta să se împartă după Persoane și fără ca Persoanele să-și piardă identitatea.

b. Cu toate că nașterea și purcederea ar presupune o oarecare prioritate a Tatălui, cele trei Persoane sunt veșnice, fără început și existând deodată.

c. Ținând seama de faptul că veșnicia exclude orice raportare la timp, ea fiind un prezent continuu, rezultă că Fiul Se naște continuu iar Duhul Sfânt purcede continuu (cf. pr. Sterea Tache, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, 2003, vol. I, p. 118).

Logica antinomică a teologiei ortodoxe a intrat, în sec. al XIV-lea, în conflict cu raționalismul scolastic în problema palamismului. După controverse nesfârșite, există astăzi teologi catolici care au început să-și dea seama că logica antinomică este de fapt logica biblică și că raționalismul nu are nimic comun cu ea.

Dogma Sfintei Treimi nu are la bază nici o contradicție: aceasta se produce numai din punct de vedere uman, subiectiv. Dacă spiritualitatea răsăriteană îndeamnă pe credincios să transforme chipul divin înscris în ființa sa, în asemănare cu Dumnezeu, îl îndeamnă implicit să adapteze logica lui rațională la logica divină. Pentru a-L cunoaște și înțelege pe Dumnezeu este nevoie de o dilatare a logicii noastre într-o logică supranaturală, în care contradicțiile sunt reconciliate într-un mod tainic (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p, 106).

VII. PERSOANELE SFINTEI TREIMI

Pe baza Revelatiei, Biserica mărturiseşte că Dumnezeu e Unul în ființă, voință, lucrări şi întreit în Persoane: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Deşi Sfânta Treime rămâne o taină greu de pătruns cu mintea, Părintele Stăniloae a arătat că Treimea Persoanelor divine e implicată, după Părinții capadocieni şi Dionisie Areopagitul, în bunătatea şi iubirea lui Dumnezeu şi în faptul că Dumnezeu este persoană, care presupune relația de comuniune cu alte persoane.

Relația a numai două persoane nu e desăvârşită; relația de comuniune interpersonală este desăvârşită numai în trei. Treimea Persoanelor divine ține de însăşi ființa divină spirituală a lui Dumnezeu, care se identifică cu Binele, iar Binele e întotdeauna altruist.

Sfântul Vasile cel Mare afirmă: "Binele e pururea în Dumnezeu şi aceasta îl face pe Dumnezeu să se dăruiască altuia, să nască pe Fiul şi să purceadă pe Sfântul Duh din veci şi apoi să creeze lumea. Şi cum niciodată nu lipseşte binele din Dumnezeu, nici Tatăl nu vrea să fie fără Fiul; iar voind, nu e fără putere; iar voind şi putând, e firesc să aibă din veci pe Fiul, pentru că veşnic El voieşte să fie binele" (cit. la Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit*, p. 296).

Existența persoanelor treimice este dedusă, deci, din bunătatea şi iubirea lui Dumnezeu, care e o însuşire a ființei divine şi care nu poate fi cugetată separat de persoană, pentru că ființa divină nu există abstract, ci numai în concret. Bunătatea ființei divine, care este ființa de comuniune, se arată în primul rând în actul naşterii Fiului şi în cel al purcederii Duhului Sfânt din veci din Tatăl, cele trei Persoane fiind într-o relație eternă de iubire interpersonală.

Daca ipostasul e modul de subzistență de sine al ființelor spirituale şi dacă, aşa cum atestă Revelația, Ființa divină subzistă concret, deodată şi întreagă în cele trei Persoane, înseamnă că Acestea nu se deosebesc după ființă, ci numai după ipostas, adică după modul în care posedă fiecare ipostas ființa divină şi după modul în care o activează: Tatăl o posedă ca nenăscut; Fiul prin naştere din veci din Tatăl; Duhul Sfânt prin purcedere din veci din Tatăl. În acest fel, fiecare primeşte

anumite caracteristici sau însuşiri personale proprii, incomunicabile: Tatăl are însuşirea personală de nenăscut; Fiul pe cea de născut; Sfântul Duhul pe cea de purces.

Deosebirile acestea între Persoanele treimice nu sunt, deci, deosebiri fiinţiale sau de natură, căci aceasta le este comună. Dacă deosebirile ipostatice între Persoanele treimice ar introduce deosebiri fiinţiale între ele, atunci nu ar mai fi fiecare Persoană Dumnezeu adevărat şi un singur Dumnezeu în acelaşi timp, ci mai multi şi prin aceasta Ele n-ar mai fi un Dumnezeu unic, absolut. Dar, deşi introduc deosebiri de natură, deosebirile ipostatice sunt reale şi arată că este vorba de Persoane reale, distincte dar neseparate şi nu de simple manifestări sau arătări succesive ale lui Dumnezeu.

Revelaţia divină ne prezintă însuşirile personale proprii, prin care cele trei Persoane treimice sunt distincte dar şi într-o unitate desăvârşită.

A. Despre Tatăl, Sfânta Scriptură ne adevereşte că posedă fiinţa divină în Sine, neprimindu-o de la nimeni şi că dăruieşte fiinţa Sa Fiului şi Duhului, fără să o piardă: "Căci precum Tatăl are viaţă în Sine aşa I-a dat şi Fiului să aibă viaţă în Sine", (*Ioan* 5, 26).

Sfinţii Părinţi îl numesc pe Tatăl "fără început, fără cauză (*anarhos* şi *anetios* în limba greacă) sau neprincipiat, necauzat, având însuşirea personală de nenăscut, deoarece Tatăl ca Persoană nu are originea Sa în altul; pentru aceasta El îşi este Sieşi principiu (*arhi* în limba greacă) şi prin aceasta El nu e nici născut, nici purces" (Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea* 32).

Tatăl este necauzat, neprincipiat dar e cauză şi izvor al întregii dumnezeiri a Fiului şi a Duhului prin naştere şi prin purcedere. De aceea în Sfânta Treime există un singur principiu: monarhia Tatălui, în sensul că principiul existenţei lui Dumnezeu, ca Treime în persoane este Tatăl şi nu fiinţa divină abstractă, cum învaţă catolicii.

Sfântul Grigorie de Nazianz explică termenul trinitar de monarhie: "Iar noi cinstim unicul principiu – monarhia. Nu e un principiu mărginit într-o persoană, fiindcă aceasta nu e persoană unică. Căci aceasta se sfâşie ajunge la discordie în ea însăşi şi devine mai multe. Ci este o monarhie, un

principiu, care se arată în aceeaşi cinste a firii, în acordul voinţei, în identitatea mişcării şi în unicitatea consimţirii celor ce provin din ea, cum nu e cu putinţă la firea născută. Astfel, chiar dacă este în ea o diferenţă exprimată în număr, nu e tăiere în fiinţă. De aceea monada "de la început" se mişcă spre "diadă" (doime) până la "triadă"(treime). Şi aceasta este pentru noi Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh". (*A treia cuvântare teologică – Despre Fiul* în "Cele cinci cuvântări teologice", p. 52).

Sfântul Grigorie face aici două precizări foarte importante:

a. Izvorul întregii dumnezeiri e monarhia, monada sau Persoana Tatălui;

b. Aceasta nu există ca o singură persoană, pentru că de la început, din veci, el se mişcă spre Doime şi se opreşte în Treime.

Ideea aceasta despre monadă, diadă şi triadă se întâlneşte şi la neoplatonici, dar pentru ei monada nu e persoană şi nici Triada nu e Treime de persoane. Aceasta e o învăţătură creştină specifică şi revelată.

B. Despre Fiul. Revelaţia atestă că are proprietatea (însuşirea personală) de a fi născut din veci din Tatăl: "Şi Cuvântul trup s-a făcut şi s-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr". (*Ioan* 1, 14).

El îşi primeşte fiinţa din veci din Tatăl prin naştere: "Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut". (*Psalm* 109, 3)

Prin naştere, Fiul nu primeşte de la Tatăl doar o parte din fiinţa divină, cum e cazul la oameni, ci întreaga fiinţă o primeşte prin naştere de la Tatăl, fără ca Tatăl să o piardă. Prin această comunicare, Fiul primeşte proprietatea specifică de născut din Tatăl, iar naşterea Fiului din Tatăl e din veci. De când există Tatăl există şi Fiul.

Sfântul Ioan Damaschin oferă explicaţii adânci în legătură cu relaţia veşnică dintre Fiul şi Tatăl: "Fiul a fost dintotdeauna cu Tatăl şi în Tatăl, născut din El din veşnicie şi fără de început. Căci n-a fost cândva Tatăl, când n-a fost Fiul, ci o dată cu Tatăl şi Fiul, Care s-a născut din El. Căci Dumnezeu nu s-ar putea numi Tată fără de Fiu. Iar dacă ar fi fără să aibă Fiu, n-ar fi Tată. După cum focul există deodată cu lumina din el şi nu este mai întâi focul şi pe urmă lumina, ci deodată, şi după cum lumina se naşte totdeauna din foc şi este întot-

deauna în el, fără să se despartă deloc de el, tot astfel şi Fiul se naşte din Tatăl fără să se despartă deloc de El, ci este pururi cu El. Dar cu toate că lumina se naşte în chip nedespărţit din foc şi rămâne cu el, totuşi nu are ipostas propriu deosebit de ipostasul focului, deoarece lumina este calitate naturală a focului. Fiul este deci născut din Tatăl în chip nedespărţit şi neîndepărtat şi rămâne pururi cu El, totuşi are un ipostas propriu, deosebit de ipostasul Tatălui" (*Dogmatica*, ed. 1993, p. 25-26)

C. Duhul Sfânt, se distinge de Tatăl şi de Fiul prin însuşirea personală de a fi purces din Tatăl: "Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine" (*Ioan* 15, 26).

Prin aceste cuvinte, Mântuitorul ne arată faptul că Duhul Sfânt îşi primeşte fiinţa şi ipostasul din veci din Tatăl prin purcedere, prin care El se distinge dar nu se separă de Tatăl şi de Fiul, având toate câte au Tatăl şi Fiul, afară de naştere şi nenaştere (cf. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 29).

Prin naşterea Fiului şi purcederea Sfântului Duh din Tatăl e afirmată deosebirea Persoanelor treimice dar şi dumnezeirea, egalitatea şi consubstanţialitatea lor. Sfântul Ioan Damaschin se exprimă astfel în legătură cu însuşirile personale sau proprietăţile Persoanelor treimice: "În ce anume constă nenaşterea Tatălui, naşterea Fiului şi purcederea Duhului Sfânt şi care e deosebirea dintre ele, noi nu putem cunoaşte. Ştim că ele sunt reale şi că sunt acte absolute, simultane şi necesare în Dumnezeu. Mai mult nu ştim, căci e cu neputinţă să se găsească în lume o imagine care să exemplifice în ea însăşi în chip exact, modul de existenţă al Sfintei Treimi. Noi cunoaştem că există deosebire între naştere şi purcedere, dar care e felul deosebirii nu ştim deloc. Naşterea Fiului şi purcederea Sfântului Duh sunt simultane" (*Dogmatica*, p. 28-29).

Părintele Stăniloae a încercat să explice taina treimii persoanelor divine, plecând de la afirmaţia Sfântului Grigorie Palama că "Duhul Sfânt e bucuria din veci a Tatălui de Fiul" (*Filocalia* VII, p. 446). El spune că relaţia intepersonală "eu - tu" nu e deplină decât raportată la o

a treia persoană, la "el". De aceea Treimea Persoanelor e o condiție a deplinătății caracterului lor personal și a comuniunii lor depline.

Tatăl se bucură de Fiul, dar bucuria aceasta vor s-o comunice unui al treilea, ca ea să fie deplină. De aceea Tatăl purcede pe Duhul Sfânt, care e îndreptat împreună spre Tatăl şi spre Fiul. Bucuria Tatălui de Fiul, umple pe Fiul de bucuria de Tatăl și la rândul Său Fiul împărtăşeşte bucuria lui de Tatăl Duhului Sfânt, iar Duhul Sfânt participă la bucuria Fiului de Tatăl şi prin aceasta străluceşte din Fiul.

Prin faptul că Tatăl este izvorul, cauza, monarhia Fiului și a Duhului Sfânt, aceasta nu implică o subordonare a lor față de Tatăl din trei motive:

a. Prin naştere şi prin purcedere, Tatăl comunică întreaga Sa ființă Fiului și Sfântului Duh;

b. Aceste acte sunt simultane și necesare lui Dumnezeu din veci;

c. Monarhia Tatălui nu introduce subordonarea, ci ea singură afirmă și asigură egalitatea și deofiintimea lor și deplinătatea comuniunii în al treilea.

În acest sens trebuie înțeleasă și ordinea obișnuită în care sunt prezentate persoanele treimice în Sfânta Scriptură (*Matei* 28, 19) și în doxologia mică (Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh). Ordinea în care sunt enumerate Persoanele treimice nu indică o superioritate a uneia față de celelalte, deoarece "toate au aceeași ființă Una și sunt absolut egale în ceea ce privește ființa, voința, lucrarea, stăpânirea, puterea și bunătatea" (cf. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 30).

Pe lângă însuşirile personale sau proprietăți, persoanele Sfintei Treimi se mai disting, însă nu în mod total ca prin însuşiri, prin ceea ce li se atribuie în lucrarea externă: creație, mântuire, sfințire, judecată. Aceste lucrări externe, numite predicate, se raportează la Treimea iconomică și nu trebuie confundate cu însușirile personale, care aparțin Treimii imanente. În mod tradițional Tatălui I se atribuie planul lucrărilor şi hotărârea de a fi îndeplinite, Fiului înțelepciunea și Duhului Sfânt desăvârșirea acțiunilor divine. Tatăl este numit Creatorul, Fiul – Mântuitorul, iar Duhul Sfânt – Sfințitorul. Nu trebuie, însă, să se înțeleagă faptul că fiecare Persoană divină lucrează separat. Datorită unitä-

ții ființei și voinței, aceste lucrări sunt comune, fiecare Persoană având o contribuție proprie (cf. Pr. Sterea Tache, *op. cit*, p. 117).

În teologia românească din ultimele decenii s-a accentuat modul comunitar al acțiunii divine în creație, în mântuire, în întemeierea Bisericii, tocmai pentru a evidenția sobornicitatea sau sinodalitatea Bisericii, care trebuie să se reflecteze în misiunea ei actuală, aceea de a contribui la combaterea egoismului și individualismului, care grevează asupra societății contemporane.

Dumnezeirea Persoanelor Sfintei Treimi

Prin faptul că Ipostasele treimice sunt deoființă, posedând fiecare întreagă și deodată ființa divină, putem afirma că Dumnezeirea e Una și neîmpărtită, că e un singur Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sau că fiecare e Dumnezeu adevărat (cf. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 8), fără ca prin aceasta să înțelegem că există trei Dumnezei, deoarece există o singură Ființă divină comună neîmpărtită iar cele trei ipostasuri divine sunt consubstanțiale, egale și veșnice. Adevărul acesta de credință a fost propoveduit de Biserică întotdeauna, dar mai ales cu prilejul apariției ereziilor, care contestau dumnezeirea uneia sau alteia dintre Persoanele treimice, Biserica fiind nevoită să argumenteze cu mărturii din Revelație și din rațiune, dumnezeirea Fiului față de arieni sau dumnezeirea Duhului Sfânt față de pnevmatomahi.

1. Dumnezeirea Tatălui

Reprezintă un adevăr recunoscut de toți creștinii și el n-a fost contestat nici de eretici. Toate simbolurile de credință încep cu mărturisirea credinței în Dumnezeu – Tatăl, Creatorul și Atotțiitorul. El e numit Tatăl în sens propriu, pentru că naște pe Fiul și în sens impropriu pentru că e părintele Creator a toate. Toate fapturile sunt într-un anumit sens fiii Săi, iar El e părintele tuturor. Mântuitorul ne învață să I ne adresăm cu cuvintele "Tatăl nostru" (*Matei* 6, 9). El însuși se roagă, numindu-L "Tatăl Meu" (*Matei* 26, 29).

Creștinii sunt datori "să slăvească pe Tatăl cel din ceruri" (*Matei* 5, 16), "căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul –

născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (*Ioan* 3, 16). Domnul Însuși Îl numește pe Tatăl Său "singurul Dumnezeu adevărat" (*Ioan* 17, 3).

De asemenea, Sfinții Apostoli Îl numesc pe Tatăl Dumnezeu: "Har vouă și pace de la Dumnezeu, Tatăl nostru și de la Domnul Iisus Hristos" (*Romani*. I. 7).

Dumnezeu Tatăl are întâietate față de Fiul și de Duhul Sfânt numai în calitatea de cauză și principiu (*arhi*), ca Părinte al lor, dar prin aceasta e afirmată nu subordonarea, ci tocmai deoființimea și egalitatea Persoanelor treimice.

2. Dumnezeirea Fiului

Numele de Fiul lui Dumnezeu indică o persoană distinctă de Tatăl, de aceeași natură cu Dumnezeu – Tatăl, pentru că e născut din ființa Tatălui. Fiul este "Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat" (art. 3 din Simbolul niceo-constantinopolitan).

Cu toate acestea, în istoria Bisericii, dumnezeirea Fiului a fost contestată sau înțeleasă greșit de unii eretici: arieni, monarhianiști, socinieni, raționaliști. Sfânta Scriptură cuprinde, însă, nenumărate mărturii în sprijinul dumnezeirii Fiului.

El este confirmat de Tatăl atât în Vechiul Testament: "Tu ești Fiul Meu, Eu astăzi Te-am născut!" (*Psalm* 2, 7), "Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut" (*Psalm* 109, 3), cât și în Noul Testament: "Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru care am binevoit" (*Matei* 3, 17) la Botez, iar la Schimbarea la Față: "Acesta este Fiul Meu cel iubit, pe Acesta să-L ascultați" (*Matei* 17, 5). Sfântul Apostol Toma mărturisește după Înviere, dumnezeirea Mântuitorului Hristos: "Domnul meu și Dumnezeul meu" (*Ioan* 20, 28).

Sunt anumite texte biblicedin care ar rezulta că Fiul nu este egal cu Tatăl: "Tatăl este mai mare decât Mine" (*Ioan* 14, 28). Astfel de expresii nu trebuie să ne facă să uităm că Mântuitorul are și fire dumnezeiască și fire omenească. El vorbește când în calitate de Dumnezeu, când în calitate de om. Cât privește necunoașterea zilei sfârșitului, trebuie spus că Mântuitorul vorbește oamenilor după sfatul

Sfintei Treimi. Aceasta nu a socotit folositor să se comunice oamenilor data sfârşitului lumii.

Unii eretici au susţinut că dumnezeirea Fiului a început să fie afirmată abia din sec. al IV-lea. Împotriva acestei afirmaţii stau simboalele de credinţă, Sfinţii Părinţi şi martirii Bisericii. Sfântul Clement Romanul († 96) sau Sfântul Policarp († 155), au mărturisit clar divinitatea Fiului. Sfânta muceniţă Donata mărturisea înaintea prigonitorilor săi, pe la anul 200: "Noi cinstim pe Cezar, dar ne închinăm lui Iisus Hristos, Care este adevăratul Dumnezeu".

Din punct de vedere dogmatic, dumnezeirea Fiului rezultă din faptul că El deţine, nedespărţit de Tatăl şi de Duhul Sfânt: aceeaşi fiinţă divină, aceleaşi lucrări divine, aceleaşi atribute divine şi prin urmare I se cuvine aceeaşi închinare ca şi Tatălui şi Duhului Sfânt

3. Dumnezeirea Duhului Sfânt

Personalitatea Duhului Sfânt este mai puţin evidenţiată în Vechiul Testament, în principal în textele din *Facere* 1, 2 şi *Zaharia* 7, 12. În schimb, dumnezeirea Sa este afirmată clar în Noul Testament: la Buna-Vestire, la Botezul Domnului, în făgăduinţa Mântuitorului Hristos, la trimiterea Sfinţilor Apostoli la propoveduire şi la Cincizecime.

Dumnezeirea Duhului Sfânt a fost contestată de Macedonie şi Eunomie, iar astăzi de unitarieni, Martorii lui Iehova şi unii teologi protestanţi.

Din Sfânta Scriptură rezultă că Duhul Sfânt are aceleaşi atribute ca şi Tatăl şi Fiul: este atotştiutor (*Ioan* 14, 26), atotputernic (*Facere* 1, 2), prin El vine mântuirea oamenilor: "De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh..." (*Ioan* 3, 5). Sfinţii Apostoli confirmă dumnezeirea Lui; "Anania, de ce a umplut satana inima ta, ca să minţi tu Duhului Sfânt şi să ascunzi din preţul ţarinei?...N-ai minţit oamenilor, ci lui Dumnezeu" (*Fapte* 5, 3-4).

Unele texte scripturiste par a pune la îndoială dumnezeirea Lui: "Duhul Sfânt nu va vorbi de la Sine, ci ceea ce I s-a spus" (*Ioan* 16, 19). Aici Mântuitorul se referă la faptul că după înălţarea Sa la cer, Duhul va continua opera de mântuire şi va adânci Revelaţia adusă de Fiul lui Dumnezeu întrupat.

"Nimeni nu cunoaşte pe Fiul, fără numai Tatăl, nici pe Tatăl fără numai Fiul" (*Matei* 11, 27). Pentru că nu se face menţiune de Duhul Sfânt se consideră că El nu este atotştiutor. Există, însă, alte texte în care se afirmă că numai Duhul cunoaşte pe Dumnezeu (*I Corinteni* 2, 11). Aceasta nu înseamnă, însă, că Fiul nu ar cunoaşte pe Tatăl. Textele biblice în general nu au un caracter sistematic şi atestă când atotştiinţa Fiului, când pe cea a Duhului Sfânt.

Dumnezeirea Duhului Sfânt ne este confirmată de către Simboalele de credinţă, doxologia mică, Taina Botezului şi operele Sfinţilor Părinţi: Sfântul Iustin Martirul, Irineu, Tertulian, Grigorie Taumaturgul, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare ş.a.

Pe baza Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii se poate afirma că Duhul Sfânt are: aceeaşi fiinţă divină, aceleaşi lucrări divine, aceleaşi atribute divine ca si Tatăl şi Fiul şi de aceea I se cuvine aceeaşi adorare ca şi Lor.

În teologia românească mai recentă, începând cu părintele Stăniloae, s-a evidenţiat în sens patristic şi palamit legătura interioară dintre Fiul şi Duhul Sfânt, atât în Treimea imanentă, cât şi în Treimea iconomică. Legătura indestructibilă dintre iconomia Fiului şi cea a Duhului are consecinţe extrem de importante în cosmologia creştină, dar mai ales în eclesiologie şi în teologia Sfintelor Taine.

Perihoreza şi aproprierea în dogma Sfintei Treimi

Persoanele treimice deşi se deosebesc între Ele prin proprietăţi personale incomunicabile, nu sunt totuşi separate sau izolate, "căci se deosebesc fără despărţire prin caracteristica *ipostase proprii*" (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 29).

Datorită deofiinţimii, Persoanele divine locuiesc una în alta, se sălăşluiesc una în alta, se întrepătrund reciproc, fiecare dintre Ele fiind întreagă în celelalte două. Tatăl e în Fiul şi în Duhul Sfânt, Fiul e în Tatăl şi în Duhul Sfânt, Duhul Sfânt e în Tatăl şi în Fiul, fără să se anuleze, amestece sau confunde întreolaltă.

Termenul perihoreză (în limba greacă *perihoresis*), înseamnă întrepătrundere, înconjurare reciprocă şi el apare târziu în literatura patristică; primul care a folosit acest termen a fost Sfântul Ioan Damaschin.

Perihoreza este mărturisită de Sfânta Scriptură prin cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos: "Nu crezi tu că Eu sunt în Tatăl şi Tatăl este în Mine?" (*Ioan* 14, 10); "Cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl" (*Ioan* 14, 9); "Precum Tu, Părinte întru Mine şi Eu întru Tine, ca ei să fie una în Noi" (*Ioan* 17, 21).

Deşi termenul perihoreză apare mai târziu, ideea de perihoreză a existat dintotdeauna în Biserică, Sfântul Atanasie cel Mare sau Părinţii Capadocieni utilizând alte cuvinte: enosis (unire), sinafia (împreună – petrecere).

Sfântul Atanasie afirmă: "Deoarece fiinţa şi dumnezeirea Tatălui este fiinţa Fiului, pentru aceea Fiul este în Tatăl şi Tatăl este în Fiul. Pentru aceea Mântuitorul a adăugat după cele spuse mai înainte "Eu şi Tatăl una suntem" cuvintele următoare: "Eu sunt în Tatăl şi Tatăl este în Mine", spre a arăta identitatea dumnezeirii şi unicitatea fiinţei" (*Contra Arienilor* III, 3, cit. în T.D.S. vol. I, p. 422).

Oamenii nu sunt deofiinţă, aşa cum sunt Persoanele treimice, pentru că persoanele umane nu posedă întreagă şi deodată fiinţa umană; de aceea ele nu pot sălăşlui unele în altele, decât cel mult spiritual sau moral. Cu toate acestea, în Biserică, prin puterea Duhului Sfânt, credincioşii sunt chemaţi să realizeze o perihoreză spirituală tot mai adâncă.

Părintele Stăniloae foloseşte pentru perihoreză termenul de "intersubiectivitate treimică" sau expresia "putinţa locuirii reciproce a Eu-rilor sau Subiectelor", nici una din Persoanele treimice neputându-se transforma în obiect pasiv al iubirii celeilalte, deoarece "la Dumnezeu nu e posibil ca un Eu să se afirme în faţa celuilalt Eu, ci îl socoteşte continuu pe celălalt ca înlocuitor al Său. Fiecare se vede numai în relaţie cu Celălalt sau priveşte la Celălalt sau se vede în Celălalt. Tatăl nu se vede pe Sine decât ca subiect al iubirii faţă de Fiul. Dar Eu-ul Tatălui nu Se pierde prin aceasta, căci e afirmat de Fiul" (*T.D.O.* vol. I, p. 210).

Sfântul Atanasie cel Mare a descris această evidenţiere reciprocă a Persoanelor divine în Sfânta Treime, ca expresie a perihorezei: "În această uitare de sine a fiecărei persoane pentru alta, se manifestă iubirea desăvârşită intratrinitară, care are la bază perihoreza şi relaţiile de comuniune intratreimică, care decurg din naşterea Fiului şi purcederea Duhului din

ființa atotbună a Tatălui, Care fiind veşnic bun prin fire a născut şi purces din veci pe Fiul şi pe Duhul Sfânt" (*Contra arienilor*, I).

Perihoreza treimică nu stă numai la baza comuniunii desăvârşite a Sfintei Treimi, ci şi la baza comuniunii noastre cu Sfânta Treime, în Hristos, prin Duhul Sfânt cu Tatăl, prin harul Sfintelor Taine, căci datorită perihorezei, prin relația cu persoana Fiului şi a Duhului Sfânt, participăm la viața de comuniune a întregii Sfintei Treimi.

Aproprierea treimică

Tot ceea ce se referă la ființa divină sau la lucrările externe ale lui Dumnezeu este comun celor trei Persoane. În Dumnezeu există o singură ființă, o singură voință şi o singură lucrare externă. Atunci când unele activități, ce se referă la toate cele trei Persoane, sunt atribuite unei singure Persoane, se foloseşte termenul apropriere, (din limba franceză, verbul *approprier* = a-şi însuşi, a atribui).

Aproprierea este asadar atribuirea unei lucrări comune sau a unui predicat divin uneia dintre Persoanele Sfintei Treimi. Această atribuire nu se face, însă, cu excluderea celorlalte Persoane divine. Dacă afirmăm, de exemplu, că Tatăl este putere, Fiul este înțelepciune iar Duhul Sfânt bunătate, nu trebuie să înțelegem că Fiul şi Duhul sunt excluşi de la putere sau Tatăl şi Fiul de la bunătate.

Lucrările externe, deşi aparțin tuturor celor trei Persoane, sunt atribuite astfel: Tatălui hotărârea de a face, Fiului împlinirea şi Duhului Sfânt desăvârşirea, în conformitate cu textul scripturistic: "Tatăl face totul prin Fiul în Duhul Sfânt" (*Romani* 13, 26). În privința activității în lume, Tatălui I se atribuie crearea, Fiului răscumpărarea (mântuirea) iar Duhului Sfânt sfințirea.

Faptul că prin apropriere nu sunt excluse celelalte Persoane se poate observa în teologia ortodoxă contemporană în cel puțin două cazuri. În primul rând s-a dezvoltat o teologie a Logosului creator, de natură să pună în evidență faptul că prin participarea Cuvântului (Logosului) lui Dumnezeu la actul creației se explică mai uşor raționalitatea creației şi posibilitatea Întrupării, căci Logosul divin "întru ale Sale a venit" (*Ioan* 1, 11).

În același timp s-a scris mult în teologie (la noi părintele Stăniloae în primul rând urmat de alți teologi), în ultimele decenii despre calitatea Mântuitorului Hristos de Pantocrator (Atotțiitor), exprimată, de altfel, în pictura ortodoxă dintotdeauna. Prin această calitate de Pantocrator se pune în relief atât prezența în creație și în Biserică, prin Duhul Sfânt, a Mântuitorului Hristos, cât şi lucrarea lui proniatoare, care îmbrățişează nu numai pe creștini, ci şi pe necreştini, întreg cosmosul. Se demonstrează şi prin aceasta un lucru afirmat cu pregnanță de părintele Stăniloae și anume: centralitatea lui Hristos în teologia, spiritualitatea și viața Bisericii.

Bibliografie:

1. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, traducere de pr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, 1993;
2. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Epistola despre Sfânta Treime*, P.S.B. nr. 30;
3. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, P.S.B. nr. 40;
4. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, ed. 1993;
5. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, S.T. 5-6/1970;
6. Idem, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, rev. "Ortodoxia" 4 / 1964;
7. Idem, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Bucureşti, 1993;
8. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Bucureşti, 1978;
9. Idem, *Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime*, rev. "Ortodoxia" 1/ 1979;
10. Idem, *Chipul nemuritor la lui Dumnezeu*, Craiova, 1987;
11. Jean Meyendorff, *Teologia bizantină*, traducere de Pr. Alexandru Stan, Bucureşti 19[illegible];
12. Vasile Loichiță, *Perihoreza și enipostazia în Dogmatică*, rev. "Ortodoxia", 1/ 1958;
13. Pere Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la verite, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, tome I, Paris, 1992;

VIII. EREZIILE ANTITRINITARE

Teologia creştină a fost confruntată de la început cu anumite tendinţe antitrinitare, monarhianiste şi subordinaţioniste, care aveau drept cauză fie monoteismul rigid iudaic şi contestau realitatea Persoanelor treimice, fie politeismul păgân, considerând că fiinţa divină se multiplică.

Principalele erezii trinitare sunt: monarhianismul, subordinaţionismul, triteismul şi unitarianismul, la care se adaugă filiocvismul, ce ocupă un loc aparte în istoria creştinismului.

A . Monarhianismul

Această erezie susţinea că Dumnezeu este unic nu numai în fiinţă, ci şi în Persoană (monarhie = conducere de unul singur). În faţa politeismului antic păgân, ereticii monarhianişti refuzau orice pluralitate în Dumnezeu, considerând că doar astfel salvează unitatea fiinţei divine. Întrucât, însă, în Sfânta Scriptură sunt menţionate în mod distinct cele trei ipostase: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, ei au încercat să explice persoanele divine fie ca trei puteri (*dinamis* în limba greacă), fie ca trei moduri de manifestare a unei singure fiinţe dumnezeieşti, Tatăl cel nenăscut. De aceea monarhianiştii se împart în două categorii: dinamici şi modalişti (patripasieni sau sabelieni).

1. După monarhianiştii dinamici, Fiul şi Duhul Sfânt reprezintă puteri emanate din Tatăl, fără să deţină calitatea de Dumnezeu şi fără să se constituie în ipostase distincte; prin aceste puteri Tatăl lucrează în lume. Prin aceste afirmaţii, ereticii negau, deci, dumnezeirea Fiului şi al Duhului Sfânt, ca şi întruparea Logosului divin, socotindu-L pe Iisus Hristos un simplu om, în care sălăşluieşte o putere divină.

Reprezentantul principal a fost Paul de Samosata, ajuns episcop de Antiohia în anul 260, care a încercat o sistematizare a concepţiilor monarhianiste. În opinia lui, creştinismul este o religie strict monoteistă, ca şi iudaismul, deoarece numai Dumnezeu Tatăl este Dumnezeu adevărat. Fiul e doar un om, în care sălăşluieşte o putere dumnezeiască impersonală. Paul de Samosata a fost excomunicat de

un sinod din Antiohia în anul 269. Anterior acestuia, un alt eretic modalist, Theodot, a fost condamnat de Biserica din Roma în anul 195, pentru că refuza să-I atribuie lui Hristos numele de Dumnezeu (cf. I. Bria, *Tratat de teologie...*, p. 95). Ideile hristologice eronate ale lui Paul de Samosata vor fi preluate mai târziu de Nestorie.

2. După monarhianiştii modalişti, există o Treime aparentă ca manifestare a unicei divinităţi; aceasta ia diferite înfăţişări, chipuri sau moduri de manifestare, care nu reprezintă persoane reale distincte. Unicul Dumnezeu, Tatăl, se manifestă în relaţie cu lumea în trei moduri: ca Tatăl la crearea lumii, ca Fiul la mântuirea lumii şi ca Sfântul Duh la sfinţirea lumii. Atunci când se manifestă ca Tatăl, El nu există ca Fiu şi ca Duh Sfânt. Admiţând o întrupare a lui Dumnezeu, modaliştii credeau că ea s-a făcut în Persoana Tatălui, întrucât în Dumnezeire nu există decât o singură Persoană, Tatăl, care a creat lumea, s-a întrupat şi a pătimit pe cruce. Din acest motiv, monarhianiştii modalişti au fost numiţi de contemporani şi "patripasieni", adică cei care afirmă că Tatăl a pătimit ("Pater passum est").

Cel mai de seamă reprezentant al ereziei modaliste a fost Sabelie, preot din Africa, venit la Roma să propoveduiască, aici fiind şi condamnat de papa Calist în anul 220. Concepţiile sale eretice au fost combătute de Tertulian, Ipolit, Sfântul Maxim Mărturisitorul.

B . Subordinaţionismul

Numele acestei erezii provine din concepţi greşită potrivit căreia Fiul şi Duhul Sfânt nu sunt deofiinţă şi egali cu Tatăl, ci inferiori şi subordonaţi Tatălui. Această concepţie nega dumnezeirea, consubstanţialitatea şi egalitatea Fiului şi Sfântului Duh cu Tatăl. Unele tendinţe subordinaţioniste au fost observate la Ipolit, Origen, Dionisie cel Mare, Atenagora, Tertulian şi Teofil de Antiohia. În istoria Bisericii creştine erezia apare sub două forme: arianismul şi macedonianismul, în sec. al IV-lea.

1. Arianismul

Spre deosebire de monarhianism, subordinaţionismul admitea existenţa a trei persoane sau ipostase în Dumnezeu, dar susţinea inega-

litatea lor, în sensul că doar Dumnezeu – Tatăl deținea întreaga dumnezeire, Fiul și Duhul fiind subordonati Tatălui.

Preotul Arie, din Alexandria Egiptului, invocând anumite texte biblice (*Pilde* 8, 22; *Ioan* 14, 28; 17, 3) sustinea că ființa lui Dumnezeu este unică și incomunicabilă și de aici ajungea la următoarele concluzii greșite:

-Singur Dumnezeu – Tatăl e Principiul necreat, numele de Tatăl indicând întâietatea față de Fiul.

-Fiul este prima creatură a Tatălui, dar nu din ființa, ci prin voința Tatălui din nimic, în timp, deci nu din veci. Așadar, "a fost un timp când Fiul nu era", El fiind o Creatură superioară, care are o ființă străină de cea a Tatălui și se deosebește de El.

-Fiind prima și cea mai perfectă creatură a Tatălui, e și cea mai apropiată de Tatăl și deține unele prerogative față de celelalte creaturi, putând fi numit Fiul lui Dumnezeu, deși nu are aceeași ființă cu Tatăl, ci una străină de cea a Tatălui.

-Scopul pentru care Dumnezeu L-a creat pe Fiul este crearea lumii, pentru că Dumnezeu nu putea crea lumea fără ajutorul unei ființe intermediare. (Observăm aici influența filosofiei lui Platon, care era dominantă în acea epocă în Alexandria Egiptului).

Deși a fost apărat de episcopul Eusebiu al Nicomidiei, Arie a fost criticat vehement de episcopii Alexandru și Atanasie de Alexandria. Sinodul I Ecumenic (325) formulează răspunsul ortodox împotriva ereziei ariene, învățând că Fiul s-a născut mai înainte de toți vecii din Tatăl și este deoființă cu Tatăl. Fiul este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, așa cum s-a stabilit în Simbolul de credință (art. 3).

Adepții lui Arie, care a fost excomunicat de Sinod, s-au împărțit în trei grupe:

a. arienii extremiști sau anomeii, care susțineau că Fiul nu este nici măcar asemănător (anomios în limba greacă) Tatălui. După exponentul lor cel mai de seamă, Eunomie, împotriva căruia au scris Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie de Nyssa, se numesc și eunomieni.

b. semiarienii (omiusienii) după care Fiul e născut din Tatăl, dar nu este deoființă cu Tatăl, ci asemănător (omiusios) Tatălui.

c. acacienii, a căror denumire provine de la episcopul Acaciu al Cezareii. Poziția lor se situa între anomei și omiusieni, susținând că Fiul este asemănător Tatălui, dar nu după ființă, ci așa cum o icoana este asemănătoare celui pe care îl reprezintă.

2. Macedonianismul.

Această erezie subordinaționistă reprezintă o extindere a învățăturii lui Arie la persoana Sfântului Duh. Dacă toată existența este creată de Dumnezeu prin Fiul, atunci urmează că și Duhul este creat prin Fiul, fiind inferior Tatălui și Fiului. La această concluzie eronată a ajuns Macedonie, fost episcop al Constantinopolului, care susținea că Duhul Sfânt este o creatură a Fiului, așa cum Fiul este o creatură a Tatălui și prin urmare El nu este Dumnezeu adevărat

Alți reprezentanți ai macedonianismului, numiți și "pnevmatomahi" (luptători împotriva Duhului Sfânt), au fost Aetius și Eunomie.

Dintre sfinții părinți care au apărat dumnezeirea Duhului Sfânt au fost: Sfântul Atanasie cel Mare (Epistola către Serapion), Didim cel Orb (Despre Duhul Sfânt) și Sfântul Vasile cel Mare (Contra lui Eunomie, Despre Sfântul Duh).

Erezia pnevmatomahă a fost condamnată oficial de Biserică la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol, iar învățătura ortodoxă stabilită fiind introdusă în Simbolul de credință (art. 8). Deși nu a mai fost utilizat termenul "omousios", consubstanțialitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul a fost exprimată prin formule doxologice.

C . Triteismul

Influența extremă a politeismului păgân a condus la apariția acestei erezii trinitare, care separa total cele trei Persoane divine, în care ființa se repetă, așa cum se repetă la nivel uman. Cel care a sistematizat această erezie a fost filosoful Ioan Filopon din Alexandria (sec. al VI-lea). Acesta identifica noțiunea de Ființă divină cu ceea ce se înțelege prin noțiunea de gen și învăța că cele trei Persoane divine au o ființă, o substanță divină abstractă, așa cum oamenii au o ființă sau substanță umană aparținând aceluiași gen uman. Persoanele divine dețin o unitate specifică și morală și nu o unitate numerică a ființei.

După cum natura umană este repetată în indivizii umani despărțiți între ei, așa e repetată și natura și ființa divină în cele trei Persoane dumnezeiești. Aceasta înseamnă că nu avem un Dumnezeu, ci trei și nu e o unică ființă, ci trei.

Din erezia triteistă a apărut ulterior tetrateismul, conform căruia, pe lângă cele trei Persoane, ființa divină are și ea o existență proprie, alături de Tatăl, de Fiul și de Duhul Sfânt, rezultând patru Dumnezei.

Pentru combaterea acestor erezii Biserica nu a luat hotărâri speciale, deoarece erau combătute prin Sinodul niceo-constantinopolitan. Întrucât ele s-au manifestat în special în Apus, în Evul Mediu, Biserica romano-catolică le-a condamnat în Sinodul IV Lateran (1215).

D. Antitrinitarii moderni

În interiorul protestantismului au apărut teologi care au negat dogma Sfintei Treimi. Cel mai reprezentativ a fost Faust Socinus († 1604) din Polonia, care a sistematizat ideile antitrinitare și a organizat o comunitate creștină pe temeiul acestora. Adepții lui Socinus s-au numit unitarieni, întrucât consideră că Dumnezeu este monopersonal, doar Tatăl singur fiind Dumnezeu în sens propriu. Plecând de la erezia monarhianistă a lui Paul de Samosata, ei consideră că Fiul (Iisus Hristos) este un simplu om, născut în mod supranatural și trimis în lume pentru mântuirea neamului omenesc. Lui I s-a comunicat puterea dumnezeiască prin care ne-a luminat și pe noi, ca să trăim după voia lui Dumnezeu. De aceea, după moarte, Dumnezeu l-a primit în cer, la dreapta Sa. Duhul Sfânt e numai o putere a lui Dumnezeu, care sfințește pe om.

Tendințe antitrinitare se întâlnesc astăzi în protestantismul liberal, îndeosebi în simbolurile de credință și în ritual. Iisus Hristos este înțeles ca Fiu al lui Dumnezeu în sens etic și adopțianist, concepția trinitară a unor teologi protestanți apropiindu-se de erezia modalistă.

Aceeași concepție eretică trinitară o întâlnim și la secta "Martorii lui Iehova".

Adaosul Filioque şi combaterea lui

Ereziile trinitare analizate anterior, cu excepţia unitarianismului, aparţin istoriei, ele prezentând un interes doar pentru istoria dogmenlor. Există însă o învăţătură trinitară eronată, care alterează grav relaţiile interpersonale din Sfânta Treime şi pe care Biserica apuseană a profesat-o, începând cu secolul al V-lea. Ne referim la dogma Bisericii Catolice numită "Filioque", care a provocat una dintre acela mai înverşunate polemici teologice dintre Orient şi Occident şi care rămâne una din divergenţele doctrinare majore dintre Catolicism şi Ortodoxie (cf. Pr. prof. Ioan Bria, *D.T.O*, p. 177).

Biserica Ortodoxă a învăţat întotdeauna, pe temeiul Sfintei Scripturi şi al Sfintei Tradiţii că Duhul Sfânt purcede fiinţial şi ipostatic, (personal) din veci din Tatăl şi se odihneşte sau străluceşte în şi prin Fiul, fiind trimis în timp, în lume de Tatăl şi de Fiul.

Biserica Apuseană, pe temeiul unor afirmaţii ale Fericitului Augustin, a început să înveţe, în sec. al V-lea, că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul (*et Filio* sau *Filioque* în limba latină), slăbind unitatea fiinţei divine şi distincţia persoanelor trinitare, anulând monarhia Tatălui şi introducând diarhia, adică existenta a două principii sau izvoare în Dumnezeu: Tatăl şi Fiul.

Pentru teologia catolică doctrina lui Filioque ar reprezenta o clarificare şi dezvoltare a învăţăturii despre Sfântul Duh şi o precizare asupra relaţiei dintre fiul şi Duhul Sfânt. Dimpotrivă, pentru teologia ortodoxă Filioque constituie o "dogmă nouă", care implică o "altă credinţă" inadmisibilă din punct de vedere al tradiiţiei dogmatice răsăritene (*ibidem*, p. 178). Din punct de vedere ortodox, Filioque reprezintă o inovaţie dogmatică, ce încalcă hotărârea de la Sinodul al III-lea Ecumenic, conform căreia nu trebuie să se adauge nimic la Simbolul niceo-constantinopolitan; în acelaşi timp, afirmând două izvoare sau principii în Dumnezeu, această învăţătură slăbeşte caracterul personal al lui Dumnezeu, socotind Persoanele treimice drept simple relaţii.

Filioque a fost introdus oficial în Simbolul de credinţă la sinodul local din Toledo (Spania) în anul 589, hotărându-se în canonul 3 al

acestui sinod că "oricine nu crede că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul (*a Patre et Filio procedit*) să fie anatema".

Introducerea acestui adaos la Crez nu s-a făcut pe baza unei fundamentări biblice şi patristice, ci din motive istorice, pentru a-i atrage pe vizigoţii arieni din Spania la ortodoxie, fapt care s-a şi petrecut. Din Spania această învăţătură s-a extins în Franta şi Germania în timpul împăratului Carol cel Mare, fiind aprobată la Sinodul din Aquisgram (Aachen), în anul 809. Cu toate acestea, papa Leon al III-lea nu acceptă introducerea lui Filioque în Crez, fapt petrecut abia în anul 1014, prin decizia papei Benedict al VIII-lea, de atunci el devenind dogmă în Biserica Apuseană si fiind preluat şi de Confesiunile Protestante.

Cel dintâi teolog răsăritean care a arătat gravele implicatii ale lui Filioque, a fost patriarhul Fotie al Constantinopolului (†895) într-o "Enciclică către patriarhii orientali", din anul 867. (Traducerea românească în rev. S.T. nr. 1-2/1930). La Sinodul unionist de la Florenţa (1439), Mitropolitul Marcu al Efesului, a formulat argumente împotriva acestei inovatii doctrinare.

Teologia ortodoxă respinge adaosul Filioque pentru următoarele motive:

1. In primul rând această inovaţie doctrinară nu are un temei în Revelaţia supranaturală. Textele pe care le invocă teologia catolică: "Pe care-L voi trimite de la Tatăl" (*Ioan* 15, 26), "Din al Meu va lua", "toate câte are Tatăl sunt ale Mele" (*Ioan* 16,14), "Luaţi Duh Sfânt" (*Ioan* 20, 22), se referă la trimitrea în lume a Duhului Sfânt , care se face în timp şi care este confundată de catolici cu purcederea din veşnicie şi care constituie o însuşire personală, netransmisibilă.

Datorită priorităţii pe care o dă naturii divine asupra Persoanelor treimice, teologia catolică pune accent pe caracterul de însuşire fiinţială a purcederii Duhului Sfânt. Din punct de vedere ortodox, natura divină nu există în afara persoanelor şi nici nu le este anterioară acestora şi de aceea purcederea reprezintă o însuşire personală. Acceptarea adaosului Filioque duce la confuzia dintre Persoanele trinitare, între Tatăl şi Fiul şi goleşte comuniunea treimică de adevărata ei valoare şi semnificaţie creştină. În textul de la *Ioan* 15, 26 se face referire la persoana Tatălui şi nu la substanţa divină.

În ceea ce privește afirmația Mântuitorului de la Ioan 16, 12-15, Sfântul Ioan Gură de Aur o explică astfel: "Aceasta înseamnă că va lua din știința pe care o are Fiul, deci e vorba de știință, nu de ființă" (*Omilia 78 la Ioan*). (cf. T.D.S., vol. I, p. 431-432). Toată argumentația biblică adusă de catolici în sprijinul lui Filioque este lipsită de relevanță.

2. Catolicii pretind că Duhul Sfânt ar purcede și de la Fiul deoarece a fost trimis în lume de Tatăl și de Fiul. Prin aceasta ei fac confuzie între purcederea Duhului, care are caracter veșnic și trimiterea în lume, ce are caracter temporal. Dar cum ar putea să depindă purcederea veșnică a Duhului de trimiterea temporară în lume, când lumea există în timp și odată cu timpul iar Dumnezeu este veșnic?

Dacă teologia răsăriteană folosește expresia "prin Fiul " (prepoziția prin = "dia" în limba greacă), afirmând că Duhul a fost trimis în lume de tatăl "prin Fiul", aceasta se referă numai la activitatea externă a Sfântului Duh, nu și la viața interioară a Sfintei Treimi.

Dacă ne referim la purcederea Duhului Sfânt, teologia răsăriteană a stabilit că Duhul purcede numai de la Tatăl și rămâne, se odihnește sau strălucește în Fiul (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 28 și Patriarhul Gheorghe Cipriotul – sec. al XIII-lea: "Duhul Sfânt nu numai se odihnește dar și strălucește în și din Fiul". (cf. Pr. Prof. Ioan Ică, *op. cit*, p. 79).

3. Considerând că Duhul purcede de la Tatăl si de la Fiul, teologia catolică alterează relația dintre Duhul Sfânt si Fiul, făcându-L pe Duhul extensia Fiului, atât în planul interior al Sfintei Treimi, cât și în cel al lucrării externe, între iconomia Fiului și cea a Duhului lipsind o relație directă.

Din punct de vedere ortodox, Duhul Sfânt rămâne legătura internă dintre Tatăl și Fiul, fiindcă purcede de la Tatăl și rămâne în Fiul, iar Fiul răspunde Tatălui prin iubirea Duhului Sfânt. Învățând indirect că Duhul rămâne exterior Tatălui și Fiului, întrucât purcede din Amândoi, teologia catolică dizolvă comuniunea trinitară personală și cade în individualism. Ceea ce primează în teologia catolică nu este comuniunea perihoretică trinitară, ci unitatea naturii divine, pe care este fundamentată structura absolutistă și monarhică a Bisericii catolice

În măsura în care Duhul Sfânt rămâne legătura internă prin care Tatăl este în Fiul şi Fiul este în Tatăl (*Ioan* 17, 21) purcederea Duhului numai de la Tatăl întemeiază comuniunea supremă din interiorul Sfintei Treimi, care se reflectă în comuniunea sau sobornicitatea Bisericii. (cf. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 113-114).

Atitudini teologice mai noi faţă de adaosul Filioque

Teologia apuseană a reproşat în ultima vreme teologiei ortodoxe că prin purcederea Duhului Sfânt numai de la Tatăl se lasă pe planul al doilea relaţia Fiului cu Duhul. De aceea teologul protestant Jürgen Moltmann, în lucrarea sa "Treimea şi împărăţia lui Dumnezeu", propune o nouă formulă pentru înlocuirea clasicului "Filioque": "Duhul Sfânt purcede de la Tatăl Fiului şi îşi primeşte forma de la Tatăl şi de la Fiul". Dacă în versiunea catolică a lui Filioque, Duhul Sfânt pare să devină centrul de gravitaţie al Sfintei Treimi, în varianta protestantă, Fiul tinde să devină un astfel de centru. (Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 114). În ambele cazuri, însă, este contrazisă monarhia Tatălui, întrucât ambele formulări fac, abstracţie de adevărul revelat, conform căruia numai Tatăl este izvorul Sfintei Treimi, al Fiului prin naştere şi al Duhului Sfânt prin purcedere. Concepţiile apusene converg între ele prin faptul că îl consideră pe Duhul Sfânt mai mult o fiinţă impersonală, estompându-i caracterul personal.

În concepţia ortodoxă, Tatăl îşi revarsă viaţa şi iubirea Sa Fiului prin Duhul Sfânt şi tot prin Duhul Sfânt Fiul o întoarce cu recunoştinţă Tatălui, iar Duhul Sfânt desăvârşeşte această mişcare perihoretică veşnică. În acest fel este evidenţiată şi relaţia interioară dintre Fiul şi şi Duhul Sfânt, care se va prelungi şi în lucrarea Lor comună în creaţie şi în mântuirea omului.

Teologi catolici contemporani, ca H. Mühlen sau Le Guillou, care încearcă să nuanţeze filiocvismul prin faptul că identifică iubirea între Tatăl şi Fiul cu persoana Duhului Sfânt, nu fac decât să scufunde cele două Persoane divine în fiinţa impersonală. "Pericolul eşuării înb acest impersonalism, consideră Părintele Stăniloae a fost evitat de teologia ortodoxă prin faptul că nefiind obligată să explice o doctrină

nerelevată, ca cea despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi de la Fiul, ca dintr-un singur principiu, prin procesele psihice, a primit pe Fiul şi pe Duhul Sfânt ca persoane date în mod real prin naştere şi prin purcedere, fără să se lase ispitită de încercări de a explica modul originii Lor după analogia funcţiilor psihice, ci l-a exprimat prin numirile apofatice *naştere* şi *purcedere*...Sfinţii Părinţi au accentuat şi ei că în Dumnezeu există un singur principiu, un singur centru de acte, un singur centru al actelor de provenire; dar el este Tatăl, deci o persoană care asigură caracterul personal al tuturor Persoanelor, nu fiinţa comună, care face relativă şi ambiguă deosebirea dintre Persoane" (Pr.prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 316-317).

Bibliografie

1. Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, P.S.B, vol. 15;
2. Idem, *Epistole* în *Scrieri*, partea a doua, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, P.S.B, vol. 16;
3. Didim din Alexandria, *Despre Duhul Sfânt*, trad. Pr. Vasile Răducă, Bucureşti 2001;
4. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, P.S.B, vol. 40;
5. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, 1993;
6. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, trad. de Pr. prof. Constantin Corniţescu, P.S.B., vol. 12;
7. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi relaţia lui cu Fiul*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3-4/1979;
8. Idem, *Studii catolice recente despre Filioque*, în rev. "Studii Teologice", nr. 7-8/1973;
9. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Aspecte noi în problema Filioque*, în rev. "Ortodoxia", nr. 4/1974;
10. Idem, *Ortodoxie şi catolicism*, Bucureşti, 1999;

IX. DUMNEZEU CREATORUL ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE CREAREA LUMII (COSMOLOGIA ORTODOXĂ)

Creația lumii din nimic de către Dumnezeu este un adevăr de credință, fundamentat pe Revelația supranaturală. Acest adevăr nu a fost cunoscut de religiile și filosofiile păgâne și de aceea în spațiul lor au apărut unele concepții eronate cu privire la originea lumii:

a. Dualismul: lumea este creată de Dumnezeu, dar nu din nimic, ci dintr-o materie preexistentă, veșnică. Dumnezeu deține rolul unui arhitect (demiurg), care combină elementele date într-un tot armonios (*cosmos* în limba greacă înseamnă podoabă). Această concepție pune la originea lumii două principii: Dumnezeu și materia. O întâlnim în parsism, la Platon și la gnostici.

b. Panteismul: lumea e o emanație directă din ființa lui Dumnezeu, având deci o substanță divină, identică cu Dumnezeu. Această concepție o întâlnim în brahmanism și credințele asiatice de astăzi, la filosofii panteiști: Giordano Bruno, Spinoza, Hegel ș.a.

c. Materialismul: lumea este un rezultat al diferitelor combinații ale atomilor. Ca materie, lumea e veșnică, iar ca formă este rezultatul unei lungi evoluții, conform unor legi inerente materiei. Această concepție este atee, întrucât nu admite existența lui Dumnezeu și a spiritului în general.

Toate concepțiile enumerate mai sus contravin învățăturii revelate despre crearea lumii de către Dumnezeu, Creatorul Atotputernic. În dualism, Dumnezeu este limitat de materia veșnică; în panteism, Dumnezeu e o ființă impersonală, care se revarsă în afară, Dumnezeu e lumea și lumea e Dumnezeu; în materialism nici nu se admite Dumnezeu ca existent, lumea formându-se de la sine. Multe dintre aceste concepții cosmologice greșite au fost împărtășite de unii eretici: Simon Magul, Menandru și Vasilide (sec. al II-lea), care învățau că substanța lumii este veșnică iar lumea actuală a fost formată din această sub-

stanță de către îngeri. Maniheii în sec. al III-lea și priscilienii în sec. al IV-lea, învățau că lumea este rea în sine, fiind opera diavolului.

Împotriva tuturor acestor concepții greșite, Biserica a învățat, pe baza Revelației divine, că Dumnezeu a creat lumea din nimic, nu din Sine, nici dintr-o materie preexistentă, ci prin voința Sa atotputernică, odată cu timpul, lumea având un început și un sfârșit.

1. Crearea lumii din nimic

Dogma cosmologică sau învățătura de credință despre lume, ca operă a iubirii lui Dumnezeu, Sfânta Treime, are două componente:

a. Autorul lumii este Dumnezeu. Lumea nu există de la sine din veci, nici din hazard sau întâmplare; ea are un început și va avea un sfârșit.

b. Dumnezeu nu a creat lumea din ființa Sa, nici dintr-o materie preexistentă din veci, ci a adus toate de la neexistență la existență, de la neființă la ființă, din nimic (*ex nihilo* în limba latină). Termenul "nimic" exprimă dogma creației în sens negativ. În sens pozitiv afirmăm că Dumnezeu a creat totul prin voința Sa, voință care s-a materializat prin cuvânt (El a zis și s-a făcut).

Cele două aspecte ale dogmei creației din nimic sunt mărturisite de Revelația divină: "La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul" (*Facere* I, 1); "Fericit cel ce are ajutor pe Dumnezeul lui Iacov... Cel ce a făcut cerul și pământul, marea și toate cele din ele" (*Psalm* 145, 5-6); "Că în șase zile a făcut Domnul cerul și pământul, marea și toate cele ce sunt într-însele..." (*Ieșire*, 20, 11); "Că așa zice Domnul, Care a făcut cerurile, Dumnezeu care a întocmit pământul" (*Isaia* 45, 18); "Dumnezeu, care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea, acesta fiind Domnul cerului și al pământului, nu locuiește în temple făcute de mâini omenești" (*Fapte* 17, 24).

Termenul "din nimic" îl întâlnim doar la II *Macabei* 7, 28: "Rogu-te, fiule, ca privind la cer și la pământ și văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoști că din cele ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu și pe neamul omenesc asijderea l-a făcut". Ideea o exprimă însă și Sfântul Apostol Pavel în Epistola către *Evrei* 11, 3: "Prin credință înțelegem că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui

Dumnezeu, că din cele neapărute s-au făcut cele ce se văd". Aşadar lumea n-a fost creată dintr-o materie preexistentă, ci din ceea ce n-a apărut încă în existenţă, deci din nimic; acesta este un adevăr revelat, înţeles doar prin credinţă şi la acest adevăr n-au putut ajunge nici religiile şi nici filosofiile păgâne.

Dogma creaţiei lumii de către Dumnezeu este confirmată şi de Sfânta Tradiţie. Simbolul niceo-constantinopolitan mărturiseşte credinţa în Dumnezeu "Tatăl Atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute" (art. 1). Sfântul Irineu de Lugdunum afirmă: "Dumnezeu a creat lumea nu prin îngeri sau prin alte puteri deosebite, pentru că Dumnezeu a toate nu are lipsă de nimic, putând face toate prin cuvântul Său" (*Contra ereziilor*, I, 22). Sfântul Ioan Damaschin consideră că "Toţi care spun că îngerii sunt creatorii vreunei fiinţe, aceştia sunt gura tatălui lor, diavolul, căci îngerii fiind creaturi, nu sunt creatori. Făcătorul, Proniatorul şi Ţiitorul tuturora este Dumnezeu, singurul nezidit, Cel lăudat în Tatăl şi în Fiul şi în Sfântul Duh" (*Dogmatica* II, 3, p. 49). "Început şi temei mi-a fost mie hotărârea Ta de a mă zidi" (stihiră din slujba înmormântării); "Că spre Tine nădejdea şi-a pus, spre Făcătorul şi Ziditorul şi Dumnezeul nostru" (tropar din slujba înmormântării).

Cuvântul "nimic" nu trebuie înteles ca un principiu sau cauză, din care a făcut Dumnezeu lumea, ci ca un termen prin care se indică lipsa oricărei materii la creaţie. "Ereticii nu cred că Dumnezeu, din cele ce nu erau, precum a voit, a făcut toate cele ce s-au făcut. Oamenii desigur că nu pot face ceva din nimic, ci numai dintr-o materie preexistentă. Dumnezeu a creat şi materia lumii, care n-a fost mai înainte. Expresia "la început" (*Facere* 1, 1) înseamnă că Dumnezeu a creat lumea odată cu timpul, când nu era absolut nimic" (Sfântul Irineu, *Contra ereziilor*, cf. Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit*, p. 89). Acelaşi lucru este afirmat şi de Sfântul Atanasie cel Mare: "Dacă Dumnezeu nu este şi cauza materiei...atunci e un Dumnezu slab, deoarece nu a putut fără materie să producă ceva, precum şi slăbiciunea tâmplarului se arată prin aceea că fără lemn nu poate face nimic" (*Despre întruparea Cuvântului*, II, p. 91, *P.S.B*, vol 15).

Pornind de la afirmarea creației lumii din nimic, trebuie să spunem că Dumnezeu a creat lumea din voința Lui, concretizată prin cuvânt: "Căci Tu ai zidit toate lucrurile și prin voința Ta ele erau și s-au făcut" (*Apocalipsa* 4, 11). Sfinții Părinți consideră că spre deosebire de nașterea Fiului din ființa Tatălui, care e un act necesar și din veci, lumea nu reprezintă un act necesar și din veci al lui Dumnezeu. "Lumea nu s-a făcut din ființa lui Dumnezeu. Ea a fost adusă prin voința și prin putera Lui de la neexistență la existență...crearea la Dumnezeu este opera voinței și nu e coeternă cu Dumnezeu" (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 8, p. 25). "Orice concepție, care nu vede în lume un produs al libertății și voinței lui Dumnezeu, ci al necesității, duce inevitabil la panteism care desființează caracterul absolut personal al lui Dumnezeu" (H. Andrutos, *Dogmatica*, p. 166-167).

2.Crearea lumii odată cu timpul

Dacă lumea nu e o emanație din Dumnezeu, dacă nu e produsă de ființa Lui, nici dintr-o materie preexistentă, ci din nimic, prin voința liberă a lui Dumnezeu, atunci lumea are un început, adică și-a primit existența prin creație, odată cu timpul. Începutul lumii coincide cu începutul timpului, ca unitate de măsură a schimbării și mișcării ființelor create. Înainte de timp nu exista lumea.

Câteva considerații ale Fericitului Augustin sunt demne de reținut: "Lumea a fost creată nu în timp, ci odată cu timpul. Căci cee ce se face în timp, aceea se face după un timp și înainte de un timp: după acel timp ce a trecut și înainte de acela ce este în viitor. Înainte de crearea lumii nu putea, însă, să fie un timp trecut, căci nu exista nici o creatură din a cărei mişcare sau schimbare să se fi creat timpul. Timpul a fost creat odată cu lumea, întrucât prin producerea ei s-a născut mișcarea sau schimbarea creaturilor în timp" (*De civitate Dei* XI, 4, 2).

Mărturiile biblice sunt grăitoare în acest sens:

"Mai înainte de ce s-au făcut munții și s-a zidit pământul și lumea, din veac și până în veac ești Tu" (*Psalm* 92,2).

"Și acum Mă preaslăvește Tu, Părinte, la Tine însuți, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea" (*Ioan* 17, 5).

Lumea, care a fost creată de Dumnezeu odată cu timpul, are un început şi va avea un sfârşit. Dumnezeu e fără început şi fără sfârşit, dar prin actul creaţiei El se angajează, se uneşte cu timpul, imprimând tuturor fâpturilor mişcarea de întoarcere spre El.

Expresia biblică "la început a făcut Dumnezeu" (*Facere* 1, 1) înseamnă începutul coborârii lui Dumnezeu în timp, prin energiile Sale necreate, dar şi începutul timpului, care îşi ia fiinţă odată cu crearea lumii.

Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că expresia "la început" din Facere este acel "deodată" platonic (*Parmenide*, 157), ca punct de plecare şi de ajungere, în care se întâlneşte eternitatea şi timpul, e momentul netemporal în care lumea ia fiinţă şi începe să devină, deoarece, aşa cum spune sfântul Vasile: "începutul drumului nu e încă drum şi începutul casei nu e deja casă; la fel începutul timpului nu e încă timp, ba nici măcar partea lui cea mai mică. Iar dacă ar susţine cineva că începutul e deja timp, să ştie că ar trebui să-l fracţioneze în părţile timpului. Iar acestea sunt: un început, un mijloc şi un sfârşit. Dar a vorbi de un început al începutului e cu totul caraghios. "Deodată" al lumii este "deodată al voirii divine ca lumea să fie" (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O*, ed. a II-a, vol. I, p. 228).

Începutul lumii nu e altceva decât momentul în care are loc materializarea sau executarea planului sau a ideii din veci al lui Dumnezeu cu privire la lume. De aici rezultă că trebuie să facem distincţie între puterea creatoare a lui Dumnezeu şi realizarea ei în timp sau între ideea lumii, care există din veci în gândul lui Dumnezeu şi realizarea acesteia în timp, când, aşa cum afirmă Sfântul Ioan Damaschin, gândul lui Dumnezeu se materializează, "se face lucru, realizându-se prin cuvânt şi desăvârşindu-se prin Duh" (*Dogmatica*, II, 2, p. 46), prin voinţa Sa atotputernică, "căci Dumnezeu a văzut pe toate înainte de facerea lor, având u-le în minte din veşnicie; şi fiecare se face la vremea hotărâtă de mai înainte, potrivit veşnicei lui gândiri executive, care se numeşte predestinare, icoană şi model, paradigmă a lucrurilor create" (*Dogmatica* I, 9, p. 33).

Aşadar, pe de o parte, toate lucrurile există din veci în gândul lui Dumnezeu, ca paradigme divine, iar pe de altă parte, toate lucrurile apar

în existență la vremea hotărâtă mai dinainte, conform cugetării, voinței veșnice a lui Dumnezeu, ca materializări ale gândului Său veșnic.

Din învățătura patristică despre paradigmele divine rezultă următoarele:

- Lumea nu există din veci, are un început, iar temeiul ultim al lucrurilor se află în ideile, paradigmele sau modelele veșnice ale lui Dumnezeu, după care au fost aduse la existență și după care urmează să se realizeze fiecare în timp.

- În ideile din veci ale lui Dumnezeu e înscris destinul sau predestinarea fiecăruia de a se realiza în conformitate cu gândul lui Dumnezeu.

- Timpul și lumea sunt corelative, implicând mișcarea de realizare a fiecăruia aici, în timp, potrivit ideilor veșnice din Dumnezeu.

Prin aceasta se evidențiază nu numai importanța vieții de aici, ci și valoarea timpului, ca mijloc și interval de realizare și întâlnirea a noastră cu Dumnezeu, de participare a noastră la eternitatea lui Dumnezeu.

S-a obiectat că prin crearea lumii din nimic, odată cu timpul ar interveni o schimbare în Dumnezeu, iar, pe de altă parte, lumea ar fi veșnică, întrucât Dumnezeu își manifestă puterea creatoare din veci.

Crearea lumii nu contrazice neschimbabilitatea lui Dumnezeu, deoarece ideea lumii a existat în Dumnezeu din veci și numai realizarea ei s-a făcut în timp. Aducerea lumii la existență nu-L schimbă cu nimic pe Dumnezeu, pentru că lumea n-a fost creată din substanța lui Dumnezeu, ci din voința Sa, prin energiile Sale necreate.

Obiecția a doua, a lui Origen și a tomiștilor, presupune că Dumnezeu nu e Atotputernic în Sine, ci numai în raport cu creaturile, dar atunci nu mai [illegible] atotputernic în mod absolut sau deplin (Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit*, p. 90-91).

3. Lumea, operă a Sfintei Treimi.

Simbolul de credință îl prezintă pe Dumnezeu-Tatăl ca "făcător al cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute". Aceasta nu înseamnă că celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi sunt străine de crearea lumii. Sfântul Vasile cel Mare afirmă "Tatăl este cauza îndeplinătoare, încât cele create își au existența din voia Tatălui, sunt

aduse la existență prin lucrarea Fiului și se împlinesc întru existență prin lucrarea Sfântului Duh" (*Despre Sfântul Duh*, 16, 38, cit . în *T.D.S*, vol I, p. 466).

Despre rolul Persoanelor Sfintei Treimi avem mărturii în Sfânta Scriptură: "Să facem om duppă chipul și asemănarea Noastră" (*Facere* 1, 26); "Toate printr-însul s-au făcut" (*Ioan* 1, 3), "Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor" (*Facere* 1, 3-4).

Dumnezeu a creat lumea prin cuvântul său: "Și a zis Dumnezeu: Să fie lumină! Și a fost lumină"(Facere I, 3). Din punct de vedere creştin, cuvântul lui Dumnezeu este nu numai un simplu instrument al Tatălui, ci a doua Persoană a Sfintei Treimi. El este înfățișat ca Logosul prin care s-au făcut toate, în Care există întreaga raționalitate a lumii.

Filosofia și cultura antică erau bazate pe opoziția dintre spirit și natură sau materie. Materia era considerată ca fiind în afară de spirit, iar spiritul ca fiind exterior materiei. De aceea se afirmă despre această filozofie că avea un caracter dualist.

Pornind de la faptul că lumea a fost creată de Logos, Sfinții Părinți au depășit acest dualism, arătând că spiritul nu este exterior materiei, ci fundamentul materiei, deoarece lumea este creată pe o ordine logică, care nu este altceva decât reflectarea raționalității Logosului în structura internă a întregului Univers.

Această viziune a Părinților răsăriteni este de mare actualitate astăzi, când știința a descoperit că lumea văzută se întemeiază pe particule nevăzute și că microcosmosul este temelia întregului Univers. Din nefericirte, oamenii de știință de azi tind mai curând spre panteism, decât spre teocentrism și aceasta din cauză că în cultura occidentală nu se stabilește o legătură între Dumnezeu și creație, întrucât teologia scolastică a conceput o lume autonomă, centrată în ea însăși, care pierde orice legătură cu Dumnezeu.

Un dialog între oamenii de știință și Ortodoxie ar fi salutar pentru că teologia răsăriteană, prin docrina energiilor necreate, poate indica relația dintre raționalitatea creației și Logosul sau Rațiunea divină, depășind panteismul științific (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 120).

4. Motivul şi scopul creaţiei

Dumnezeu a creat lumea în mod liber şi nu dintr-o necesitate internă sau externă. Acest adevăr revelat a reprezentat o noutate absolută pentru gândirea lumii antice, deoarece se depăşea determinismul sau fatalismul lumii vechi, iar omul, cununa creaţiei, devenea liber în faţa lui Dumnezeu şi faţă de lume.

Motivul şi scopul creaţiei nu trebuie căutate în afară de Dumnezeu, ci în El însuşi. Toate s-au făcut de El şi pentru El.

Toţi Sfinţii Părinţi consideră ca motiv al creaţiei bunătatea lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă: "Dumnezeu n-a fost împins de vreo necesitate la crearea omului, ci dimpotrivă din marea Sa dragoste pentru această fiinţă, care era numai în gândul Lui, a adus-o la existenţă, căci altfel ar fi trebuit ca lumina lui Dumnezeu să fie neprivită şi slava Lui să fie fără martori şi bunătatea Sa negustată şi toate celelalte lucrări ale fiinţei divine să zacă în nelucrare, dacă n-ar fi fost cineva, care să fie părtaşul lor, să se bucure de ele" (*Marea cuvântare catehetică*, trad. D. Cristescu, p. 36).

Dumnezeu a creat lumea din bunătate, fiindcă bunătatea nu e pentru sine, ci pentru altul, pentru a face părtaşe şi alte fiinţe la iubirea şi bucuria intratrinitară.

Aceeaşi idee o aflăm şi la Sfântul Maxim Mărturisitorul: "Dumnezeu cel preaplin, n-a adus cele create la existenţă pentru că avea lipsă de ceva, ci ca acestea să se bucure împărtăşindu-se de El, pe măsura şi pe puterea lor iar El să se veselească de făpturile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se şi săturându-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura niciodată" (*Cele 400 capete despre dragoste*, cap. 46, "*Filocalia*", vol. II, p. 86).

Sfântul Ioan Damaschin dezvoltă o idee asemănătoare: "Aşadar, pentru că preabunul Dumnezeu nu s-a mulţumit cu contemplarea Lui proprie, şi prin mulţimea bunătăţii Sale a binevoit a face ceva, care să primească binefacerile Sale şi să se împărtăşească din bunătatea Lui, aduce de la neexistenţă la existenţă şi creează Universul, atât pe cele nevăzute cât şi pe cele văzute şi pe om" (*Dogmatica*, p. 46).

Aşadar toate au fost create din bunătatea lui Dumnezeu şi cu scopul de a participa la bunătatea Sa. „pentru că, afirmă Dionisie Areopagitul, bunătatea şi dragostea divină pe toate le întoarce spre Sine ca spre cel care e singurul Bine, principiu unificator al celor dispersate şi toate o doresc ca pe originea şi ţinta lor finală" (*Despre Numele Divine*, IV, cit. la pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 338).

Caracterul teocentric al creaţiei este pus în evidenţă de Sfântul Maxim Mărturisitorul, în termenii următori: "Toate au fost aduse la existenţă ca să dobândească prin mişcarea lor liberă spre Dumnezeu existenţa fericită şi prin aceasta odihna veşnică şi fericită în Dumnezeu" (*Ambigua*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, p. 70).

Unirea cu Dumnezeu, ca scop suprem al creaţiei, implică fericirea oamenilor şi preamărirea lui Dumnezeu, cum se arată în Sfânta Scriptură: "Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri" (*Matei* 5, 16).

Toate îl slăvesc şi vestesc pe Dumnezeu, punând în lucru calităţile cu care au fost înzestrate de Creator şi astfel se realizează pe sine, devenind fericite. Făpturile sunt fericite atunci când se realizează pe sine aşa cum sunt ele în gândul lui Dumnezeu. Prin această realizare de sine, ele reflectă în viaţa lor bunătatea şi desăvârşirea lui Dumnezeu iar Dumnezeu se preamăreşte întru ele şi alţii îl preamăresc pe Dumnezeu, văzându-i pe aceştia realizaţi.

Dumnezeu a creat lumea bună; din punct de vedere fizic, în ea există ordine şi armonie şi ea produce bunuri necesare vieţii omeneşti. Ea este bună şi din punct de vedere spiritual, pentru că în ea omul poate progresa duhovniceşte, ajungând la realizarea mântuirii şi câştigarea Împărăţiei Cerurilor.

Biserica ne învaţă că întreaga creaţie a lui Dumnezeu este bună. Răul din lume nu se datorează lui Dumnezeu, ci omului şi libertăţii sale de voinţă. Răul îşi are izvorul în îngerii care au căzut şi în omul care s-a abătut de la izvorul binelui. Cu toate că puterea răului stăpâneşte în lume şi dobândeşte uneori proporţii înfiorătoare, răul fizic şi moral nu-şi au o existenţă proprie, ci apar ca o lipsă a binelui. Aşa

cum întunericul se întinde acolo unde se retrage lumina, tot asa şi răul progresează în lume atunci când se deschide poarta voinţei omeneşti.

Pornind de la aceste constatări, teologia ortodoxă este împotriva unei viziuni pesimiste despre lume, care confundă lumea cu răul. În antichitate, gnosticii şi maniheii considerau că răul este fiinţial lumii, tot aşa crezând şi unii sectanţi astăzi. Dar omul sau chiar diavolul, cu toate că se opun lui Dumnezeu, nu pot zădărnici scopul creaţiei. Cu toată existenţa păcatelor, lumea rămâne bună, pentru că este creată de Dumnezeu.

Biserica Ortodoxă este şi împotriva optimismului absolut profe-rat, printre alţii, de filosoful german Leibnitz. Potrivit acestuia, Dumnezeu este liber să creeze sau să nu creeze lumea. Dacă S-a hotărât să o facă atunci trebuia să o facă perfectă. Prin aceasta, însă, Leibnitz mărginea libertatea lui Dumnezeu.

Între aceste două extreme, Biserica învaţă că Dumnezeu a creat lumea bună, nu perfectă, ci de o perfecţiune relativă, fiindcă omul, ieşit din mâna lui Dumnezeu, trebuie să stăruiască în bine pe calea asemănării cu Dumnezeu. Dacă lumea ar fi fost făcută rea sau desăvârşită, nu se mai înţelege motivul pentru care Dumnezeu vrea să o mântuiască.

5. Lumea ca dar al lui Dumnezeu, implicând crucea

Părintele Stăniloae afirmă că lumea a fost creată de Dumnezeu ca un dar pentru oameni, pentru ca ei, primind acest dar, să sporească în dragostea faţă de El. Lumea şi toate din ea, viaţa însăşi este un dar al lui Dumnezeu. Tot ce mănâncă şi bea omul "de pe urma muncii lui este un dar al lui Dumnezeu" (*Ecclesiast* 3, 13). Înţelepciunea, ştiinţa, bucuria, sunt daruri ale lui Dumnezeu (*Ecclesiast* 1, 26).

Lumea în ansamblu este darul lui Dumnezeu către noi, prin care îşi arată dragostea Sa către noi şi prin acest dar vrea să câştige dragostea noastră faţă de El, să intrăm în comuniune cu Dumnezeu, dăruitorul darurilor. Darul se oferă cuiva pentru a-ţi arăta dragostea faţă de el dar mai ales e o formă de a câştiga dragostea lui. Când cineva se alipeşte de lucrurile dăruite şi uită semnificaţia darului, atunci înseamnă că n-a înţeles nimic din dar şi nu răspunde iubirii dărui-

torului. Noi trebuie să folosim darul, oferindu-l mai departe şi ridicându-ne peste el, ca să ne putem întâlni cu Dăruitorul.

În orice dar este implicată Crucea şi Jertfa, dar nu numai jertfa Dăruitorului, ci si a aceluia care primeşte, ca să-L poată vedea şi primi pe Dăruitor. Crucea face lumea şi pe noi înşine transparenţi, ca să-L vedem pe Dumnezeu în ea. Iar Persoana lui Dumnezeu e infinit mai nepreţuita decât toate darurile pe care ni le face.

Când rămânem alipiti de daruri, uitând de Dăruitor, atunci Dumnezeu ni le poate lua înapoi, ca să ne facă să ne dăruim Lui, Însuşi. Aşa a făcut Dumnezeu cu Iov: i-a luat darurile înapoi, ca să arate Satanei că Iov iubeşte pe Dumnezeu mai mult decât toate darurile. Când prietenii îl indemnau pe Iov să ceară socoteală lui Dumnezeu pentru că i-a luat darurile, Iov a zis: "Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvântat" (*Iov* I, 21).

Această uitare a darurilor sau a lucrurilor, din cauza preferinţei persoanei lui Dumnezeu, e o cruce, o jertfă, o răstignire a lumii în mine: lumea e moartă pentru mine şi eu pentru lume. Sfântul Apostol Pavel afirmă în acest sens: "Iar mie să nu-mi fie a mă lăuda, decât numai în Crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine şi eu pentru lume" (*Galateni* 6, 14).

Prin dezlipirea de lume, prin jertfa darurilor, omul dă de Dumnezeu, Care e de infinite ori mai mult decât toate darurile din lume. Crucea prin care credinciosul se dezlipeşte de lucruri şi mormântul uitării de ele, îl duc pe om la înviere, la bucurie. Astfel, lumea prin răstignirea ei e menită să-l aducă pe om la întâlnirea cu Dumnezeu. "Toate cele văzute se cer după cruce, adică după deprinderea de a stăvili afecţiunea faţă de ele, a celor ce sunt duşi prin simţuri spre ele. Iar cele inteligibile, toate au trebuinţă de mormânt, adică de nemişcarea totală a celor ce sunt purtaţi spre ele de minte." (*Capete gnostice* I, 67, "Filocalia", vol. II, p. 149). Mişcarea aceasta spre ele fiind înlăturată, "răsare Cuvântul singur, existând de sine, ca ridicat din morţi, circumscriind toate cele ce au provenit din El" (*Ibidem*).

Comuniunea cu Dumnezeu cel personal, prin jertfa şi uitarea lucrurilor sau a darurilor primite de la El, copleşeşte prezenţa tuturor

darurilor şi a tuturor lucrurilor şi are rolul să nu ne lege de ele, ci să ne îndrume spre întâlnirea cu Dăruitorul lor. Lumea aceasta este dată de Dumnezeu ca un dar comun şi acest dar trebuie să-l întoarcem nu numai lui Dumnezeu, ci lumea şi toate ale lumii trebuie să le facem daruri şi între noi, întărind astfel iubirea între noi. Dacă nu fructificăm darurile primite, Dumnezeu ni le ia înapoi şi le dă celor care le valorifică, pentru că am fost nerecunoscători şi nemulţumitori faţă de El (a se vedea pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 339-345).

6. Raţiunile lucrurilor şi sensurile lor

Sfinţii Părinţi: Atanasie cel Mare, Capadocienii, Dionisie Areopagitul şi în special Maxim Mărturisitorul, învaţă că toate lucrurile îşi au raţiunea existenţei lor în Dumnezeu, în Raţiunea, Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu. In aceste raţiuni sau "logoi" este dată raţiunea existenţei lor, temeiul lor spiritual şi transcendent, precum şi relaţia lor cu Logosul sau Raţiunea supremă.

În opinia Părinţilor de mai sus, "logoi" sau raţiunile eterne ale lucrurilor sunt identice cu paradigmele divine: "Paradigme numim acei Logoi, care preexistă în Dumnezeu şi care fac să existe cele ce sunt şi pe care teologia îi numeşte predeterminări, predestinări şi voinţe dumnezeieşti bune şi care creează şi definesc cele ce sunt şi după care, Dumnezeu Cel suprafiinţial a predeterminat, a predestinat şi a adus la existenţă toate cele ce sunt" (*Despre numele divine*, V, 8). Aceeaşi definiţie a raţiunilor divine o aflăm şi la Sfântul Maxim, în *Răspunsuri către Talasie* ("*Filocalia*", vol. III, p. 45).

Sfinţii Părinţi înţeleg prin "logoi" şi sensurile mai înalte, pe care Dumnezeu le-a pus în lucruri şi pe care raţiunea umană trebuie să le descopere. Uneori se distinge între sensul lucrului, numit "noema" (noimă, înţeles) şi raţiunea lui de a fi, numită "logos". De asemenea, Părinţii disting înţelegerea sensului (noesis) unui lucru, de raţiunea personală a omului, care cercetează şi sesizează raţiunea obiectivă a lucrurilor (pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O*, vol. I, p. 346-347). Trebuie, deci, să se facă deosebire între raţiunile lucrurilor (logoi) şi cunoaşterea acestora de către raţiunea umană, între înţelesurile lor şi înţelegerea acestora de către

om, într-un proces continuu de contemplare duhovnicească, de vedere a rațiunii lucrurilor din lumea aceasta.

Cunoașterea lucrurilor se face prin rațiunea analitică, prin care omul cercetează rațiunea parțială a lucrurilor, iar înțelegerea sensurilor lor se face prin dreapta judecată, mai directă, intuitivă, printr-un dar dumnezeiesc. "Există un sens comun inepuizabil al lucrurilor, un sens care le leagă... Sensul lor unic suprem e Logosul divin. În El sunt sensurile tuturor. Numai Acesta le explică pe toate, numai în El omul își găsește propriul sens al existenței sale" (*Ibidem*, p. 348).

Rațiunea analitică, științifică și filosofică vede lumea și fiecare lucru din ea oarecum separat, exterior, ca o unitate de sine stătătoare; dar prin dreapta judecată și prin vederea duhovnicească a rațiunii lucrurilor, credinciosul curățit de patimi le vede pe toate pure, așa cum sunt ele unite în jurul Logosului divin, în gândul lui Dumnezeu. Omul duhovnicesc este singurul care vede adevăratul sens, pur, obiectiv, nepătimaș al fiecărui lucru, al fiecărei persoane, și al tuturor în Hristos, pentru că prin rațiunea pătimașă, viziunea lumii suferă o serie întreagă de deformări:

a. Din cauza patimii rațiunile adânci, spirituale ale lucrurilor se estompează, văzându-se în ele numai latura materială, interesată, utilitară a lucrurilor, numai suprafața lucrurilor și ceea ce poate satisface poftele nesățioase, transformând totul într-un obiect de plăcere personală.

b. Rațiunea pătimașă și interesată se străduiește să-și justifice cu argumente faptele și interesele, iar ceea ce este mai grav este că mintea ajunge să se și convingă de această argumentare, ceea ce înseamnă înlocuirea unor rațiuni obiective cu rațiuni subiective, producându-se o strâmbare, o deformare a realității și prin aceasta o cădere din adevăr. Adevărul obiectiv, general valabil, e înlocuit de fiecare cu adevărul său subiectiv. Iar ridicând fiecare un adevăr al său, subiectiv, în locul adevărului obiectiv general, lumea nu mai apare la fel pentru toți, încât nu se mai știe care este cea adevărată și care este cea falsă. De fapt toate opiniile date în felul acesta drept adevăr sunt iluzii și se referă la lucruri inexistente, însă adevărul obiectiv există în el însuși și se referă la lucruri existente, dar el e dincolo de judecata interesată a tuturor.

Părintele Stăniloae explică această strâmbare a realității prin cugetarea pătimașă: "În omul pătimaș, rațiunea este întotdeauna în slujba patimilor și judecățile ei strâmbă adevărul și deformează realitatea" (*Spiritualitatea ortodoxă*, vol III, 1981, p. 170-171).

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că pentru a ne vindeca de judecata păcătoasă, care judecă strâmb, trebuie să ducem un război nu împotriva lucrurilor și a persoanelor, ci împotriva patimilor noastre, care întunecă mintea și înțelesurile simple și pure ale lucrurilor, făcându-ne să ne folosim de obiecte și lucruri, ca de simple obiecte de plăcere" (*Capete despre dragoste*, III, "Filocalia", vol II, p. 110-111). Numai așa ajungem să înțelegem fără patimă rațiunea și înțelesul adevărat al lucrurilor și persoanelor, așa cum sunt ele, pure și unite în mintea lui Dumnezeu, folosindu-ne cu dreaptă judecată de ele, ca daruri ale lui Dumnezeu către noi, care știm că implică jertfa și uitarea de ele pentru sporirea dragostei față de El și întreolaltă.

Bibliografie

1. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O*, vol. I, partea a doua;
2. Idem, *Creația ca dar și Tainele Bisericii*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1/1970;
3. Idem, *Dinamica creației în Biserică*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3-4/1997;
4. Idem, *Locașul bisericesc, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației*, în rev. "Mitropolia Banatului", nr. 4-6/1981;
5. Idem, *Sfânta Treime, creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor credincioșilor*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1986;
6. Idem, *Sfânta Treime și creația lumii în timp din iubire*, în rev. "Mitropolia Olteniei", nr. 2/1987;
7. Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987;
8. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Dumnezeu și cosmos*, în vol. "Ortodoxie și contemporaneitate", București, 1996;
9. Idem, *Cosmologie autonomă și cosmologie teonomă*, în vol. cit. supra;
10. Pr. dr. Tache Sterea, *Dumnezeu, omul și creația în teologia ortodoxă și în preocupările ecumenismului contemporan* (teză de doctorat), în rev. "Ortodoxia", nr. 1-2, 3-4/1998.

X. DUMNEZEU PRONIATORUL

Pronia sau providenta divină reprezintă o altă lucrare în afară a lui Dumnezeu-Sfânta Treime, nedespărțită de lucrarea Sa creatoare. Dacă se afirmă în Sfânta Scriptură că Dumnezeu, după ce a creat lumea, S-a odihnit (*Facere* 2, 2), nu trebuie să înțelegem că El a încetat orice activitate față de lume, ci doar că nu mai creează ființe din nimic. Tot Sfânta Scriptură ne arată că după căderea omului, Dumnezeu S-a îngrijit de mântuirea lui și a lumii.

Pronia constituie modul în care Dumnezeu chivernisește și conduce lumea spre scopul final pentru care a fost creată, în interiorul iconomiei Sale creatoare și răscumpărătoare. Acțiunea proniatoare este neîntreruptă și concomitentă cu cea creatoare și judecătoare, ceea ce arată unitatea planului lui Dumnezeu cu creația Sa (Pr. prof. Ioan Bria, *D.T.O.*, p. 310).

Purtarea de grijă sau lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu este confirmată de Mântuitorul Iisus Hristos: "Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez" (*Ioan* 5, 17). Ca și creația, pronia este atribuită lui Dumnezeu-Tatăl: "Deci nu vă îngrijiți zicând: Ce vom mânca sau ce vom bea sau cu ce ne vom îmbrăca, căci știe Tatăl vostru Cel ceresc că aveți trebuință de toate acestea" (*Matei* 6, 31-32). În același timp, trebuie afirmată și participarea celorlalte Persoane divine la acțiunea de proniere a lumii care, ca și creația, este opera întregii Sfintei Treimi. Despre lucrarea proniatoare neîncetată a Sfântului Duh, după creația lumii, se afirmă în Sfânta Scriptură: "Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului" (*Psalm* 103, 31).

La rândul Său, Fiul lui Dumnezeu participă la acțiunea de conservare a lumii prin raționalitatea ei, atât înainte cât și după Întruparea Sa. În prologul Evangheliei după Ioan se afirmă originea și dependența a tot ceea ce există de Cuvântul lui Dumnezeu, prin Care au fost create toate și în Care este viața tuturor: "Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viața și viața era lumina oamenilor. Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a

cuprins-o... În lume era şi lumea prin El s-a făcut, dar lumea nu L-a cunoscut" (*Ioan* 1, 3-5; 10).

În textul anterior sunt indicate concomitent lucrarea creatoare şi cea proniatoare săvârşite de Fiul lui Dumnezeu: "Acesta în lume era şi lumea prin El s-a făcut" (*Ioan* 1, 10). Creaţia, ca act al lui Dumnezeu liber şi personal, constituie începutul lumii, iar providenţa, tot act liber şi personal al lui Dumnezeu, este continuarea necesară a actului creaţiei, având ca scop desăvârşirea omului şi a lumii prin Dumnezeu.

Ca şi învăţătura despre crearea lumii din nimic şi învăţătura despre pronia sau purtarea de grijă neîntreruptă a lui Dumnezeu demonstrează că lumea nu este autonomă, ci teonomă, având centrul de greutate în Dumnezeu.

Din motivul şi scopul creaţiei rezultă şi necesitatea providenţei, deoarece creând lumea, Dumnezeu nu o putea părăsi. Calitatea sau atributul divin de Atotţiitor evidenţiază faptul că Dumnezeu Cel atotbun şi drept nu putea lăsa lumea singură, fără să Se intereseze de ea şi fără să o ajute ca să-şi ajungă scopul pentru care a fost creată. În Mărturisirea Ortodoxă a lui Dositei, Biserica învaţă astfel: "Credem că toate lucrurile, fie văzute, fie nevăzute, sunt guvernate de providenţa dumnezeiască: pe cele rele le preştie şi le îngăduie Dumnezeu, nu Se îngrijeşte de ele, deoarece nici nu le-a făcut, iar odată întâmplate le îndreaptă spre ceva folositor, iar pe cele bune le preştie şi le predetermină" (cf. "Îndrumări misionare", Bucureşti, 1986, p. 266-267).

Ca obiect al providenţei divine este tot ceea ce există sau ceea ce este creat de Dumnezeu. Pronia se referă, deci, atât la legile generale ale creaţiei cât şi la entităţile particulare şi fiinţele individuale, în care există aceste legi. Dar pronia nu este numai suportul existenţei, care dă orientarea creaţiei, ci şi un ajutor, "palma lui Dumnezeu" (*Psalm* 139, 5), forţa prin care Dumnezeu atrage fiinţele spre ţinta lor firească. De aceea pronia ia forma unui dialog continuu, a unei sinergii libere (Pr. prof. Ioan Bria, *D.T.O.*, p. 310).

Învăţătura creştină atestă atât o providenţă universală, care are în vedere întreaga creaţie, cât şi o providenţă specială sau particulară, al cărei obiect sunt fiinţele individuale. Astfel, Dumnezeu poartă de grijă

față de întreaga omenire și de întreaga creație, dar și de popoare și de cei ce aparțin acestora. În special, însă, omul ca făptură rațională, creat după chipul lui Dumnezeu, reprezintă obiectul providenței particulare: "Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna și stelele pe care Tu le-ai întemeiat îmi zic: Ce este omul că-ți amintești de el? Sau fiul omului, că-l cerecetezi pe el?" (*Psalm* 8, 3-4); "Doamne, ce este omul că Te-ai făcut cunoscut lui sau fiul omului că-l socotești pe el? Omul e ca o suflare! Zilele lui, ca umbra trecătoare" (*Psalm* 143, 3-4).

Fiecare om în parte este obiect al proniei divine. Astfel, nici nașterea și nici moartea fiecăruia dintre noi nu sunt ocazionale, ci conduse de providență (*Psalmii* 30, 16; 67, 21; 89, 4-6; 101, 24-25). De asemenea, toate întâmplările, chiar și cele mai mici, din viața omului, triste sau vesele, sunt sub pronia lui Dumnezeu: "Cele bune și cele rele, viața și moartea, sărăcia și avuția de la Domnul sunt" (*Înțelepciunea lui I. Sir.* 11, 16); "Toate lucrurile oamenilor sunt ca soarele înaintea Lui și ochii Lui neîncetat peste căile lor" (*Înțelepciunea lui I. Sir.* 17, 15). Dumnezeu îndreaptă pașii omului și-l conduce, așa că toată viața lui stă sub ochiul providenței divine, fără să-l silească: "De Domnul sunt hotărâți pașii omului și cum poate omul să priceapă calea Lui?" (*Pilde* 20, 24; *Ecclesiast* 9, 1). Într-un cuvânt, Dumnezeu pătrunde în toate amănuntele vieții fiecăruia: "Din cer a privit Domnul, văzut-a pe toți fiii oamenilor. Din locașul Său cel gata, privit-a spre toți cei ce locuiesc pământul. El a făcut inimile tuturor și pătrunde toate faptele lor" (*Psalm* 32, 13-15).

Omul este el însuși un organ al proniei, deoarece poate folosi în mod liber legile creației pentru a organiza viața sa și a semenilor săi. Între cauza existenței și scopul acesteia, care depind de Dumnezeu, omul se mișcă liber. El poate condiționa viața sa de cea a semenilor săi într-un mod pozitiv sau negativ (Pr. prof. Ioan Bria, *op.cit*, *loc. cit*).

Aspectele proniei divine

Pronia divină, deși este o acțiune unitară a lui Dumnezeu, ca și creația lumii, poate fi analizată prin cele trei aspecte care o compun.

1. Conservarea. Reprezintă grija pe care o are Dumnezeu pentru păstrarea în existență a fapturilor Sale; prin ea Dumnezeu menține lumea

şi fiecare făptură în parte, în forma lor originară. Conservarea nu este, însă, numai o simplă apărare a făpturilor de distrugere, ci constituie o activitate pozitivă, nemijlocită a lui Dumnezeu, care constă într-o influență continuă a lui Dumnezeu asupra făpturilor, dându-le puterea de existență. Mântuitorul ne învață că Dumnezeu poartă de grijă de păsările cerului și de crinii câmpului (*Matei* 6, 26), iar Sfântul Apostol Pavel mărturisește: "În El avem viață, în El ne mișcăm și suntem" (*Fapte* 17, 28).

Lumea neavându-și existența de la sine, rămâne continuu sub activitatea nemijlocită a lui Dumnezeu și în dependență de puterea dumnezeiască. Din acest punct de vedere, conservarea este o continuare a creării, deosebindu-se numai prin aceea că actul creării înseamnă aducere la existență din neexistență, în timp ce providența păstrează în existență cele create.

Adevărul despre conservarea lumii de către Dumnezeu este exprimat în multe locuri în Sfânta Scriptură. Astfel, purtarea permanentă de grijă se exprimă clar în *Psalmul* 103, v. 28-30: "Toate către Tine așteaptă să le dai lor hrană la bună vreme. Dându-le Tu lor, vor aduna; deschizând Tu mâna Ta, toate se vor umple de bunătăți. Dar întorcându-Ți fața Ta se vor tulbura; lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce". Aceeași idee o întâlnim și la *Iov* 34, 14-15: "Dacă Dumnezeu n-ar cugeta decât la Sine însuși și dacă ar lua înapoi la Sine Duhul Său și suflarea Sa, toate făpturile ar pieri deodată și omul s-ar întoarce în țărână".

Mărturii despre lucrarea de conservare a proniei divine aflăm și în Sfânta Tradiție: "Conservarea lumii nu este o faptă inferioară creării ei, afirmă Sfântul Ioan Gură de Aur, ci, dacă trebuie să spunem ceva minunat, este chiar superioară. Înseamnă mult a produce ceva din nimnic; dar a conserva lucrurile, care tind spre inexistență și a le ține laolaltă, când vor să se împrăștie, este o faptă mare și minunată și un semn de multă putere" (*Omilia II la Evrei*, 1, 3).

Revelația divină ne arată că Dumnezeu poartă de grijă tuturor făpturilor, dar El nu le conservă în veci. Activitatea conservatoare a lui Dumnezeu cuprinde întreaga creație și pe fiecare dintre creaturi. Din datele Revelației, înțelegem că existențele singulare sunt conservate de

puterea dumnezeiască, întrucât contribuie la conservarea genului sau a întregii lumi fizice şi organice şi mai ales a omului, centrul şi coroana creaţiei. Tot din Revelaţie şi din observarea naturii întregi în devenirea ei istorică înţelegem că nu numai plantele şi animalele sunt trecătoare, ci specii şi genuri întregi din ele au devenit de prisos în cursul timpului, lăsându-ne numai resturile şi pietrificaţiile lor în straturile pământului (cf. "Îndrumări misionare", p. 271).

Numai fiinţele spirituale, oamenii, deşi trec prin moarte, au ca destinaţie ultimă învierea şi viaţa de veci, fie în fericire, fie în nefericire.

2. Cooperarea sau conlucrarea

Acest aspect al proniei priveşte acţiunea prin care Dumnezeu împărtăşeşte creaturilor ajutorul Său, pentru ca ele să-şi poată realiza misiunea sau menirea şi să-şi poată ajunge scopul. Aceasta înseamnă că Dumnezeu aşteaptă ca şi făptura Sa să lucreze potrivit destinului ei. Ajutorul lui Dumnezeu se împărtăşeşte fiecărei făpturi potrivit cu natura şi cu puterile ei, în hotarele legii fizice. Deşi Dumnezeu este atotprezent în întreaga creaţie, totuşi activitatea sau conlucrarea Lui cu creaturile este diversă – într-un fel se manifestă lucrarea Lui în făpturile fără viaţă, altfel în plante şi în animale şi cu totul altfel în oameni şi în omenirea întreagă de-a lungul istoriei.

Sfinţii Părinţi discern mai multe forme ale harului divin sau ale energiilor necreate, prin care Dumnezeu sprijină în existenţă diferitele regnuri pe care le-a creat: mineral, vegetal, animal, uman. Sfântul Maxim Mărturisitorul menţionează, în ordine: harul de existenţă dătător, cel de viaţă făcător, cel de raţiune dătător şi cel îndumnezeitor.

Din perspectiva harului divin, ca energie necreată care se împărtăşeşte necontenit făpturilor, Ortodoxia poate explica mai uşor cooperarea efectivă şi eficientă a lui Dumnezeu cu oamenii, care implică sinergie, decât o pot face celelalte Confesiuni eterodoxe.

Conlucrarea lui Dumnezeu cu omul este înscrisă în însăşi noţiunea de chip şi asemănare a lui Dumnezeu, după care a fost zidit omul. Creat după chipul lui Dumnezeu şi chemat la asemănarea tot mai mare cu El, omul nu se poate realiza ca persoană în comuniune decât în relaţie

directă cu Dumnezeu, Sfânta Treime, şi cu semenii săi, cu care poartă împreună chipul lui Dumnezeu.

La chemarea de colaborare cu Dumnezeu nu răspund, însă, toţi, ci numai cei care vor. Taina libertăţii umane se întâlneşte acum cu chemarea sau apelul pe care îl adresează Dumnezeu tuturor oamenilor.

Dumnezeu conlucrează cu fiecare om care cere ajutorul Său pentru săvârşirea celor bune, nu şi pentru săvârşirea celor rele. Orice faptă rea este numai a omului, dar orice faptă bună este opera lui Dumnezeu şi a omului. Conlucrarea lui Dumnezeu cu omul are loc în comuniunea de iubire la care este chemat omul prin însuşi chipul său dumnezeiesc şi mai apoi prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezu întrupat, în Care s-a arătat iubirea lui Dumnezeu şi în Care ni s-a dat, prin răscumpărarea noastră din robia păcatului şi a morţii, harul dumnezeiesc, legătura interioară şi exterioară a omului cu Dumnezeu.

Mărturiile Sfintei Scripturi sunt elocvente în privinţa conlucrării lui Dumnezeu cu omul prin providenţă. „Căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi şi ca să voiţi şi ca să săvârşiţi după a Lui bunăvoinţă" (*Filipeni* 2, 13). Omul este chemat, însă, să fie împreună-lucrător cu Dumnezeu la propria sa mântuire: "Căci noi împreună lucrători cu Dumnezeu suntem" (I *Corinteni* 3, 9). Dar omul este împreună-lucrător cu Dumnezeu chiar şi în purtarea de grijă a lui Dumnezeu faţă de lumea întreagă. Adam fusese pus să dea nume tuturor lucrurilor, să se îngrijească de grădina raiului (*Facere* 1, 28; 2, 15, 19-20). Aşadar omul este solidar cu creaţia şi prin el Dumnezeu poartă de grijă creaţiei. Prin om, Dumnezeu înfrumusetează şi desăvârseste creatia, dar tot prin om poate să o şi condamne sau să o distrugă; dar aceasta din vina omului.

Sfântul Ioan Gură de Aur se pronunţă şi în legătură cu acest aspect al proniei divine: "Să ştii că Dumnezeu toate le întocmeşte, de toate poartă grijă, că noi suntem liberi, că Dumnezeu într-una conlucrează cu noi, iar altele le admite numai. Că El nu voieşte nici un rău, că nu numai prin voinţa Lui se întâmplă toate, ci şi prin voinţa noastră şi totodată prin conlucrarea lui Dumnezeu" (*Omilia III la Epistola II Timotei* – cit. în "Îndrumări misionare", p. 274).

Harul dumnezeiesc, necesar colaborării omului cu Dumnezeu pentru mântuirea sa, ni se împărtăşeşte prin umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, în Biserică, prin Sfintele Taine, ca lucrări ale Sfântului Duh, săvârşite de Mântuitorul prin episcopi şi preoţi. Aceasta înseamnă că pronia divină specială, care priveşte pe om, este legată de prezenţa şi lucrarea Bisericii lui Hristos în lume şi pentru lume.

3. Guvernarea sau conducerea

Acest al treilea aspect al proniei divine este strâns legat de celelalte două, formând o unitate. Guvernarea lumii este la fel de necesară ca şi conservarea, din cauza mărginirii lumii create.

Lumea fizică este condusă de Dumnezeu spre scopul ei, prin legile fizice astronomice, chimice, biologice etc. ce i-au fost imprimate la creaţie. Aceste legi sunt de aşa natură, încât permit şi ajută lumii să evolueze. Evoluţia însăşi dovedeşte că este vorba de tendinţa spre scop, anume de tendinţa de a ajunge fiecare la arhetipul fixat de Dumnezeu.

Omenirea este condusă spre scopul ei de Dumnezeu prin diferite mijloace, prin diferiţi oameni şi prin diferite concursuri de împrejurări. Poporul evreu, de exemplu, a fost ferit de idolatrie prin diferite pedepse şi robii trimise asupra lui, prin glasul plin de mustrări al profeţilor şi drepţilor Vechiului Testament, precum şi prin fapte minunate.

Omul, care are voinţă proprie, este condus de Dumnezeu printr-o influenţă binefăcătoare asupra acestei voinţe. Precizăm că este vorba despre o influenţă, nu de o constrângere: de un imbold şi o întărire a voinţei spre a face binele şi îndemn de a se feri de săvârşirea răului.

Guvernarea sau conducerea poate fi considerată sensul dinamic al proniei divine, fiindcă se activează în mod accentuat pe planul istoriei fiinţelor umane conştiente, pe planul dezvoltării umanităţii. Ea ajută aici forţele binelui nu numai să se menţină pe ele şi să menţină prin aceasta şi omenirea în aceleaşi forme, ci şi să îngrădească şi să contracareze formele noi de acţiune ale răului. Dumnezeu Se foloseşte nu numai de forţele bune, ci şi de forţele rele spre conducerea istoriei spre trepte tot mai înalte şi, în ultimă instanţă, spre mântuire şi îndumnezeire (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O*, vol. 1, p. 490).

Dacă Revelația supranaturală în realizarea ei către oameni prin acte, cuvinte şi imagini, cunoaşte momente şi trepte esențial noi, mai presus de cele ale firii, vizând ridicarea umanului, şi istoria în curgerea ei cunoaşte trepte şi momente noi. Deschiderea unor noi trepte şi conducerea omenirii spre ele intră în cadrul providenței, care se identifică cu planul de mântuire şi îndumnezeire a lumii. Căci fără aceste trepte noi şi fără conducerea creației spre ele şi ridicarea ei pe ele, providența conservatoare şi conducătoare nu ar avea nici un sens.

Nici în această acțiune de conducere a lumii, Dumnezeu nu lucrează singur, ci în colaborare cu acțiunea omului. Revelația supranaturală este aceea care pune în evidență, fără echivoc, inițiativa şi rolul lui Dumnezeu în înaintarea creației pe noi trepte. Astfel, Sfânta Scriptură ne arată că Dumnezeu, potrivit planurilor providentei Sale, îndrumă şi conduce viața oamenilor, a îngerilor, a statelor şi a popoarelor (*Fapte*, 17, 26-27; *Iov* 12, 23-25; *Înțelepciunea lui I Sirah*, 17, 14; 10, 17-20; *Pilde* 8, 15-16; *Daniel* 4, 14). Mântuitorul însuşi, vorbind despre cârmuirea lumii, numeşte pe Dumnezeu "Domn (deci cârmuitor) al cerului şi al pământului" (*Matei* 25, 11).

Sfântul Efrem Sirul confirmă lucrarea proniatoare conducătoare a lui Dumnezeu în lume prin cuvintele: "Văd creaturile şi trag concluzia despre Creatorul lor. Văd lumea şi cunosc providența. Văd cum se îneacă corabia dacă îi lipseşte cârmuitorul, cunosc că lucrurile omeneşti rămân de nimic dacă nu le îndreaptă Dumnezeu" ("Îndrumări misionare", p. 278).

Părintele Stăniloae accentuează dinamismul acțiunii proniatoare a lui Dumnezeu, prin care El se descoperă pe Sine, atrăgând lumea la Sine: "Dumnezeu (Proniatorul) nu este un Dumnezeu pur conservator al lumii, în anumite forme esențial ciclice, ci un Dumnezeu al unei lumi chemate la perfecțiunea vieții în unire cu El. El nu e Dumnezeul eternizării lumii în forma existentă, ci al unei lumi pe care o conduce prin mişcare la ținta desăvârşirii în El însuşi. Dumnezeu a lucrat în acte trecute, dar în acte care au dus lumea înainte. De aceea, trebuie să credem că El lucrează şi acum în moduri adecvate timpului nostru şi va

lucra şi în viitor, descoperindu-Se tot mai mult, pentru ca să Se descopere deplin în viitorul eshatologic" (*T.D.O*, vol. I, p. 491).

Obiecţii împotriva Proniei divine

a. S-a afirmat că pronia ar anula libertatea omului. Dacă Dumnezeu poartă de grijă lumii şi o conduce, omul nu mai are nici o libertate: el trebuie să facă ce hotărăşte Dumnezeu.

Realitatea ne arată, însă, cu totul altceva: omul face, în general, ceea ce vrea el şi mai puţin din ceea ce ar trebui să facă sau să nu facă. Prin pronie, Dumnezeu ne indică numai ţinta vieţii şi ne arată cum putem ajunge la aceasta; ne arată binele ce urmează dacă Îl ascultăm sau răul în caz de neascultare, dar nu ne obligă şi nu ne forţează în vreun fel. Noi putem să ne îndreptăm în orice moment pe un alt drum decât cel indicat. Dovada palpabilă ne-o oferă chiar dintru început Adam. Dacă providenţa ar desfiinţa libertatea, ar fi inexplicabile păcatele oamenilor, fiindcă nu se poate susţine că păcatele ar fi voite de Dumnezeu.

b. Existenţa răului în lume contrazice providenţa divină. Dacă Dumnezeu poartă de grijă lumii, de ce există răul în lume? Nu cumva Dumnezeu este cauza răului?

Fără îndoială că răul există în lume, dar cauza lui nu este Dumnezeu. Răul este moral şi fizic: cel moral este păcatul, iar cel fizic constituie urmarea lui. Păcatul îşi are originea în libertatea duhurilor netrupeşti, care s-au răzvrătit contra lui Dumnezeu şi în libertatea omului. Răul este opera făpturilor create şi nu a lui Dumnezeu. Răul moral, păcatul, a dat naştere suferinţei, adică răului fizic. Iar de la protopărinţi şi până la noi, păcatul produce boli şi suferinţe, lucru confirmat de Sfânta Scriptură. ("Să nu mai păcătuieşti ca să nu-ţi fie ţie mai rău", avertizează Mântuitorul Iisus Hristos.)

Existenţa proniei divine nu este împiedicată de existenţa răului. Dumnezeu însuşi îngăduie răul, adică păcatul, fiindcă respectă libertatea noastră, dar El rânduieşte în aşa fel lucrurile ca răul să nu fie şi să nu poată deveni atotputernic, ci să fie limitat, iar în unele cazuri să slujească binelui. Omul este liber să facă răul dar efectul răului nu mai depinde întru totul de el. Răul a fost adesea întors de Dumnezeu spre binele

omenirii, căci prin moartea Mântuitorului Hristos ne-a venit mântuirea. S-a afirmat anterior că Dumnezeu Se foloseşte chiar şi de forţele răului, nu numai de cele bune, spre conducerea istoriei pe trepte mai înalte. Răul stă în voinţa omului, care se abate de la cuvântul şi legea lui Dumnezeu. Răul există pentru că există libertatea umană; iar pronia divină respectă, până la capăt, libertatea noastră, fapt ce explică, în ultimă instanţă, existenţa veşnică a iadului.

c. Disproporţia dintre merit şi răsplată

Dacă există pronie, de ce lasă Dumnezeu pe cei buni să fie de multe ori nefericiţi iar pe cei răi fericiţi?

Judecata noastră despre oamenii buni şi răi este de multe ori subiectivă. Adesea judecăm pe alţii mai mult după aparenţe, căci este mai uşor şi la îndemâna tuturor. Socotim virtuoşi pe cei pe care îi vedem că au o comportare bună în societate, chiar dacă în realitate ei sunt păcătoşi, iar vicioşi pe cei care fac fapte urâte, chiar dacă apoi s-au căit sincer de ele, fără ca noi să ştim, sau pe cei pe care îi bârfesc alţii din interese străine şi meschine.

Nu este corectă, de multe ori, nici judecata noastră despre fericirea sau nefericirea cuiva. În mod obişnuit, suntem tentaţi să considerăm fericiţi pe cei care au tot ce le trebuie pentru viaţa lor şi nefericiţi pe cei săraci sau suferinzi. Realitatea demonstrează, însă, contrariul: bogaţii sunt uneori mai nefericiţi decât cei săraci, căci în casele lor sunt certuri, intrigi, nemulţumiri sau boli tăinuite, care le provoacă multă suferinţă. De asemenea, nu toţi care au o situaţie modestă sunt nefericiţi, pentru că pot avea bucurii pe care nu le au cei bogaţi (copii buni, înţelegere în familie).

Dacă Dumnezeu permite uneori ca drepţii să sufere, precum Iov, o face spre binele lor. Suferinţa este o încercare a virtuţii. Suferinţele nu sunt ceva întâmplător sau absurd, ci au rol pedagogic. Suferinţa pe pământ este calea spre curăţirea de păcat sau răscumpărare de rău, calea spre bine în condiţiile actuale ale acestei lumi, calea spre împărăţia lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel se lăuda cu suferinţele sale pentru Hristos (*Galateni* 6, 14).

Suferinţele drepţilor sunt o dovadă a iubirii lui Dumnezeu, căci pe cine iubeşte Dumnezeu îl ceartă şi îl încearcă, întocmai ca un părinte

bun pe fiul său (*Evrei* 12, 6-7). Şi cu toate că "multe sunt nenorocirile care lovesc pe cel drept, dar din toate îl scapă Domnul" (*Psalm* 34, 20), deoarece "pentu cei ce iubesc pe Dumnezeu…toate laolaltă lucrează înspre bine" (*Romani* 8, 28).

Un răspuns complet şi nuanţat la întrebarea de ce suferă drepţii, ne oferă Sfântul Ioan Damaschin: "Dumnezeu îngăduie ca cel cuvios să sufere cele rele ca să nu cadă din conştiinţa lui cea dreaptă sau ca să nu alunece în mândrie din pricina puterii şi harului dat lui, cum a fost cazul cu Pavel (*II Corinteni* 12, 7). Este părăsit cineva pentru o bucată de vreme pentru îndreptarea altuia, ca să capete învăţătură ceilalţi, care privesc la starea lui, după cum a fost cu Lazăr şi cu bogatul (*Luca* 16, 19). Căci în chip natural ne căim când vedem pe unii că suferă… uneori se îngăduie să cadă cineva şi într-o faptă ruşinoasă spre îndreptarea unei alte patimi mai rele, spre exemplu dacă cineva se laudă cu virtuţile sau cu faptele lui, Dumnezeu îngăduie ca acesta să cadă în desfrânare pentru ca, prin căderea sa, venind la cunoştinţa propriilor lui slăbiciuni, să se smerească şi, apropiindu-se, să-şi mărturisească Domnului păcatele" (*Dogmatica*, p. 162-163).

Nimeni nu poate pretinde că este fără păcat (*I Ioan* 1, 8) şi că dacă suferă, suferă pe nedrept. Din iubire, Dumnezeu îi dă necazuri şi pentru păcatele mai mici ca să ducă o viaţă cât mai virtuoasă. Dumnezeu oferă uneori şi celor răi anumite bunuri ca să-i îndrepte şi să-i determine la pocăinţă şi să părăsească faptele rele. "Bunătatea lui Dumnezeu îndeamnă la pocăinţă" (*Romani* 2, 4). Se întâmplă uneori ca şi cei răi să facă unele fapte bune şi de accea Dumnezeu îi răsplăteşte, ca să-i ridice pe calea cea bună. Un echilibru perfect între faptă şi răsplată va fi stabilit doar în lumea cealaltă.

Deismul şi pronia divină

In legătură cu învăţătura despre providenţă a apărut concepţia deistă, care respinge această lucrare a lui Dumnezeu faţă de lume şi om. Deismul este un sistem filosofic, apărut în secolul al XVIII-lea. Idei deiste găsim şi în antichitate, la filosoful grec Epicur şi la poetul latin Lucreţiu. Epicur consideră că zeii nu se preocupă de lume, deoarece

aceasta le-ar tulbura fericirea. Inițiatorul modern al deismului a fost Herbert of Cherbury (†1648) în Anglia. În Franța a avut ca reprezentanți pe Voltaire, Rousseau și pe enciclopediști (Diderot, d'Alambert).

Deismul învață că există un Dumnezeu personal care a creat lumea. La creație i-a fixat anumite legi după care să se conducă totdeauna. După creare, Dumnezeu s-a retras din lume și nu mai intervine în ea, nici nu mai are vreo influență asupra ei. Afirmația biblică conform căreia "Dumnezeu s-a odihnit în ziua a șaptea" (*Facere* 2, 2) este interpretată de adepții deismului în sensul că după creare Dumnezeu a încetat orice activitate față de lume, că a rupt orice legătură cu lumea și că Se află într-un repaus veșnic. Locul activităților divine a fost luat de legile divine fixate în creație, în făpturi iar El trăiește numai în transcedent. Între Dumnezeu și lume există un abis de netrecut. În această situație, providența divină este imposibilă și nici nu este necesară, căci lumea se conduce după legile fixate ei. La fel și omul nu mai are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu.

Împotriva tezelor deiste răspundem astfel: dacă Dumnezeu nu poartă de grijă lumii și omului înseamnă fie că nu poate, fie că nu vrea. Dacă nu poate înseamnă că este o ființă slabă și mărginită și de aceea nu poate interveni în opera Sa și nu poate ajuta omului în drumul lui spre mântuire. Înseamnă că este mărginit, că Se află numai într-o parte a universului, nu pretutindeni. Dacă nu vrea înseamnă că Dumnezeu este o ființă rea, că se dezinteresează de lume și de om. Dar experiența ne învață că atunci când cineva a făcut un lucru bun se interesează de el. Iar Dumnezeu care a creat lumea și pe om din bunătatea sa nesfârșită, cum ar putea să nu se mai intereseze de făptura mâinilor Sale?

Un răspuns sau o respingere a concepțiilor deiste aflăm la Sfântul Ioan Damaschin: "Singur Dumnezeu este prin fire bun și înțelept. Așadar, pentru că este bun, poartă de grijă , căci cel care nu poartă de grijă nu este bun. Căci și oamenii și cele neraționale, în chip firesc poartă de grijă de odraslele lor; iar cel ce nu poartă de grijă este hulit. Apoi pentru că Dumnezeu este înțelept, poartă de grijă de existențe în chipul cel mai bun" (*Dogmatica* p. 161).

De reţinut şi faptul că filosofia deistă s-a dezvoltat în Occident într-o perioadă în care s-a mutat centrul de greutate de la Dumnezeu la om, în timp ce întreaga cultură şi teologie ortodoxă, au un profund caracter teocentric. (Pr prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 126).

Bibliografie

1. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. 1993;
2. Pr. Ilarion Felea, *Religia iubirii*, Arad, 1994;
3. Pr. Constantin Galeriu, *Pronie, har şi libertate după Teofan de Vladimir*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3/1959;
4. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologie şi cultură*, 1993;
5. Idem, *Transfigurare şi secularizare – Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, în rev. "Studii Teologice", nr. 1-3/1994;
6. Père Justin Popovitch, Philosophie orthodoxe de la vérité, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe, tome I, Paris, 1992;
7. Pr. Ştefan Buchiu, Ortodoxie şi secularizare, Bucureşti, 1999;

XI. CREAREA LUMII NEVĂZUTE

Prin creația lumii se înțelege actul creator al lui Dumnezeu, cât și rezultatul acesteia, lumea văzută și cea nevăzută. Mai întâi Dumnezeu a creat lumea spirituală, nevăzută, a îngerilor sau a duhurilor netrupești, care ca spirite pure sunt mai conforme cu Dumnezeu și mai aproape de El.

Termenul de înger (*anghelos* în limba greacă) înseamnă vestitor, crainic, mesager, arătând prin aceasta nu natura, cât mai ales menirea îngerilor în raport cu omul. În Sfânta Scriptură prin îngeri se înteleg ființe spirituale, netrupești, personale, inferioare lui Dumnezeu și superioare oamenilor.

1. Originea îngerilor

Îngerii sunt făpturi create de Dumnezeu din nimic, ca și oamenii, deosebirea constând în faptul că au fost creati toți deodată. Îngerii nu au apărut din ceva preexistent și nici nu reprezintă emanații din Dumnezeu.

Referatul biblic nu precizează concret momentul creării îngerilor dar exprimă acest adevăr, chiar în primul verset, *Facere* 1, 1. Aici "cerul" are sensul de lume spirituală, nevăzută, lumea îngerilor, iar "pământul" e lumea materială, văzută. În acest loc, prin "cer" nu se poate înțelege cerul văzut, creat în ziua a doua, ci cerul nevăzut cu locuitorii lui, îngerii, întrucât în Sfânta Scriptură îngerii apar ca locuitori ai cerului, iar oamenii ca locuitori ai pământului. Dacă nu s-ar înțelege astfel cuvântul "cer" din *Facere* 1, 1, ar rămâne nelămurită originea îngerilor, pe care cartea Facerii îi menționează de mai multe ori ca ființe reale existente.

După unii Sfinți Părinți ca Atanasie cel Mare și Teodoret de Cyr, motivul pentru care în Facere nu se menționează expres crearea îngerilor este și acela că evreii înțelegând greu cele spirituale și înclinând spre idolatrie, ar fi căzut ușor în greșeli dacă ar fi cunoscut mai bine existența îngerilor și originea lor.

După alti Sfinti Părinți cum ar fi Ioan Gură de Aur, în referatul biblic s-a urmărit numai descrierea lumii văzute și a stăpanului ei, omul, pentru ca din expunerea faptelor omul să cunoască pe Creatorul și Stăpânul său.

Sfânta Scriptură învață, prin numeroase texte, despre originea îngerilor, arătând că aceștia au fost creați de Dumnezeu: "Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpâniri. Toate s-au făcut prin El și pentru El" (*Coloseni* 1, 16).

Oștirea cerească și cele nevăzute reprezintă lumea spirituală a îngerilor iar "tronurile, domniile, începătoriile, stăpânirile" sunt nume ale cetelor îngerești, așa cum reiese și din *I Petru* 3, 22: "Care, după ce S-a suit la cer, este de-a dreapta lui Dumnezeu și se supun Lui îngerii și stăpânirile și puterile".

Adevărul creării îngerilor de către Dumnezeu este exprimat și în Simbolul de Credință, art. 1, în care se afirmă că Dunezeu este "Creatorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute".

In ceea ce privește timpul creării îngerilor, Revelația nu indică nimic precis, dar cuprinde suficiente temeiuri pentru plasarea creării lor înaintea lumii văzute, fiindcă în momentul căderii protopărinților, nu numai că existau duhurile cerești (îngerii), dar o parte din ei căzuseră deja din starea lor de la început. Îngerii existau și în ziua a patra a creației, când s-au făcut stelele, lăudând pe Dumnezeu: "Când stelele dimineții s-au făcut, lăudatu-M-au cu glas mare toți îngerii Mei" (*Iov* 38, 7).

Asupra timpului creării îngerilor s-au emis diferite opinii. După Ghenadie de Marsilia, îngerii au fost creați în intervalul cuprins între prima creație (materia informă) și organizarea materiei în cele șase zile, pentru ca bunătatea lui Dumnezeu să nu rămână inactivă cu privire la îngeri. Fericitul Augustin consideră că îngerii au fost creați în prima zi, odată cu lumea materială. În altă parte el crede că îngerii au fost creați după om, respectându-se ideea gradației în creație: de la cele inferioare la cele superioare.

Toate aceste idei nu au temei revelat, cuprinzând contradicții și consecințe inacceptabile. Majoritatea Părinților fixează crearea îngerilor de către Dumnezeu înainte de lumea materială. Sfântul Ioan Damaschin afirmă: "Sunt de părerea lui Grigorie Teologul: trebuie să fie zidită mai întâi ființa spirituală și apoi cea sensibilă și în urmă, din cele două, însuși omul" (*Dogmatica* II, p. 49).

2. Existenţa îngerilor

Îngerii, ca fiinţe spirituale netrupeşti, sunt în afara experienţelor noastre obişnuite. Anghelofaniile pot fi uşor confundate cu teofaniile. Greutatea cunoaşterii naturii şi acţiunii îngerilor, precum şi faptul că în Sfânta Scriptură sunt numite îngeri şi fiinţele umane, i-a făcut pe unii să se îndoiască de existenţa îngerilor şi să interpreteze în mod figurat locurile biblice despre îngeri.

În antichitate, existenţa îngerilor a fost tăgăduită de saduchei (*Faptele Apostolilor* 23, 8) iar mai aproape de noi de unitarieni (socinieni) şi de unii teologi protestanţi, care socotesc îngerii fiinţe fictive sau personificări ale însuşirilor lui Dumnezeu.

Sfânta Scriptură confirmă existenţa îngerilor ca fiinţe reale precum şi istoricitatea anghelofaniilor: după căderea protopărinţilor, îngerii păzeau drumul către pomul vieţii (*Facere* 3, 24); lui Avraam i se arată trei îngeri la stejarul Mamvri (*Facere* 18, 2); Iacov vede îngerii lui Dumnezeu pogorându-se şi urcându-se pe o scară între cer şi pământ (*Facere* 28, 12); îngerul Domnului se arată lui Valaam (*Numeri* 22, 22). Aşadar îngerii se arată ca fiinţe spirituale deosebite de Dumnezeu şi de oameni.

În sens propriu, numirea de îngeri se atribuia în Vechiul Testament numai fiinţelor spirituale pure, nevăzute, care vestesc profeţilor voia lui Dumnezeu, arătându-se că sunt deosebiţi de profeţi. Astfel, un înger îi vorbeşte lui Ilie (IV *Regi* 1, 3); un înger îi vorbeşte lui Iezechiel, lui Zaharia etc.

Faţă de aceste dovezi clare din Sfânta Scriptură, s-a emis ideea că evreii au împrumutat credinţa în îngeri de la păgâni, în special de la babiloneni. Se uită, însă, că între concepţia biblică despre îngeri şi cea păgână, există deosebiri fundamentale. În primul caz, îngerii sunt creaturi ale lui Dumnezeu, în al doilea sunt simple emanaţii.

În Noul Testament, anghelofaniile sunt prezentate ca fapte istorice, reale: îngerul Gavriil vesteşte Sfintei Fecioare naşterea mai presus de fire a lui Iisus (*Luca* 1, 11-20); un înger se arată păstorilor la naşterea Domnului (*Luca* 2, 9-12); îngerii slujesc lui Hristos după ispitire (*Matei* 4, 11); un înger Îl întăreşte pe Iisus în noaptea Patimilor (*Luca* 22, 43);

îngerii vestesc mironosițelor învierea lui Hristos (*Matei* 28, 6); un înger scoate pe Apostoli din temniță (*Faptele Apostolilor* 5, 19).

Claritatea cu care se vorbește în aceste locuri exclude explicarea figurată a textelor biblice despre îngeri sau considerarea îngerilor ca personificări ale însușirilor dumnezeiești.

Biserica a mărturisit credința în îngeri în Simboale și Mărturisiri de credință, în scrierile Sfinților Părinți. Negarea existenței îngerilor înseamnă negarea datelor clare ale Revelației dumnezeiești.

3. Natura și starea morală a îngerilor buni

Îngerii sunt după natura lor creată duhuri sau spirite pure, nemateriale, nevăzute, personale, raționale, libere și nemuritoare.

Sfânta Scriptură îi numește duhuri (*pnevmata* în limba greacă), "duhuri slujitoare" (*Evrei* 1, 14) așa cum se spune că Dumnezeu este duh (*Ioan* 4, 24) sau despre sufletele oamenilor despărțite de trup (I *Petru* 3, 19; *Ecclesiast* 12, 7).

O descriere clară a îngerilor o aflăm la Sfântul Ioan Damaschin: "Așadar, îngerul are o fire rațională, spirituală, liberă și schimbătoare în felul de a gândi și a voi, căci tot ceea ce este creat este schimbător. Numai ceea ce este necreat este neschimbător. Așadar, pentru că îngerul are o fire rațională și spirituală este liber iar pentru că este creat și schimbător, are facultatea de a rămâne și a progresa în bine sau de a se îndrepta spre rău... Îngerii buni sunt lumini spirituale secundare, care își au iluminarea din lumina primară fără de început" (*Dogmatica* II, 3, 47).

Spirite pure, imateriale, îngerii sunt nevăzuți (*Coloseni* 1, 16) dar după voia lui Dumnezeu și pentru împlinirea unor slujiri, ei pot lua forme omenești (bărbat, tânăr – *Facere* 32, 25). Îngerii pot vorbi omenește (*Luca* 24, 4; *Matei* 28, 3).

Plecând de la ideea că necorporalitatea sau imaterialitatea aparține numai lui Dumnezeu, unii Sfinți Părinți atribuie îngerilor o oarecare materialitate, un trup ca de foc. "Probabil că ființa îngerilor e un duh aerian sau foc imaterial, după cuvântul "Cel ce face pe îngerii Săi pară de foc" Psalm 103, 5", afirmă Sfântul Vasile cel Mare (cf. *T.D.S.* vol. I, p. 488). În calitate de făpturi create, îngerii sunt întotdeauna limitați de

un anumit loc, "sunt circumscrişi, căci atunci când sunt în cer, nu sunt pe pământ şi când sunt trimişi de Dumnezeu pe pământ, nu rămân în cer", afirmă Sfântul Ioan Damaschin (*Dogmatica*, p. 46-47).

Ca spirite pure, îngerii sunt superiori oamenilor în cunoaştere, înţelegere şi, ceea ce este cel mai important, au ajuns la nepătimire, adică s-au fixat pentru totdeauna în bine, neputând să mai facă răul.

Starea morală a îngerilor buni e una de sfinţenie, dar nu prin natura lor, ci prin harul lui Dumnezeu, ca un dar al lui Dumnezeu, după ce au rezistat ispitei lui Lucifer. Îngerii nu mai pot păcătui deoarece s-au consolidat în bine şi cugetă şi săvârşesc doar cele bune.

Îngerii sunt sfinţi şi rămân sfinţi în veac (*Matei* 25, 31), se află într-o comuniune nesfârşită cu Dumnezeu, căreia îi corespunde o stare de negrăită fericire. Ei vor să fie şi cu oamenii într-o comuniune, prin sfinţenie, lucru care se şi întâmplă în Biserică, în special în Sfânta Liturghie, când Mântuitorul Hristos este înconjurat de sfinţii îngeri. Părintele Stăniloae vorbeşte de o solidaritate sau sobornicitate angelo-umană (cf. *T.D.O.* vol. I, p. 442 ş.u.).

4. Numărul îngerilor şi ierarhia cerească

Sfânta Scriptură nu precizează numărul îngerilor, ci afirmă doar că este foarte mare, vorbind de oştiri îngereşti, de mii şi zeci de mii (*Daniel* 7, 10), de legiuni de îngeri (*Matei* 26, 53), iar Sfinţii Părinţi spun că numărul lor e neînchipuit de mare, întrecând puterea de numărare a oamenilor.

În lumea îngerilor există o ierarhie întemeiată pe puterile şi slujirile lor deosebite, aşa cum şi în lumea văzută există o ordine şi o ierarhie, de la cele inferioare la cele superioare. Învăţătura despre ierarhia îngerească se întemeiază în Revelaţie şi urmând lui Dionisie Areopagitul (*Despre ierarhia cerească*, cap. VII-IX), Biserica învaţă că această ierarhie se compune din nouă cete, grupate în trei trepte: Serafimi, Heruvimi şi Tronuri; Domnii, Puteri şi Stăpâniri; Începătorii, Arhangheli şi Îngeri.

Treapta Serafimilor este cea mai apropiată de Dumnezeu. Toate acestea sunt nume de cete, nu personale. Se cunosc trei nume de arhangheli: Mihail, Gavriil şi Rafail.

Nu știm în ce constă deosebirea dintre trepte, dar se înțelege că e o creștere permanentă a tuturor cetelor în cunoaștere și iluminare. Cetele cele mai apropiate de Dumnezeu împărtășesc celor următoare din cunoașterea și iubirea lor față de Dumnezeu, între toate existând o comuniune tot mai adâncă prin puterea lui Dumnezeu și prin voința lor.

Împărțirea în cele trei clase se întemeiază pe Sfânta Scriptură, care amintește de toate cele nouă cete. Credința în deosebirea după trepte a îngerilor este permanentă în Biserică. Sfântul Ignatie Teoforul, Sfântul Irineu, Clement al Alexandriei, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul ca și alți Părinți atestă în scrierile lor credința în existența cetelor îngerești.

Sinodul al V-lea Ecumenic, prin canoanele 2 și 14, a condamnat concepția origenistă, după care ierarhia îngerească s-a făcut mai târziu, drept consecință a căderii unora dintre ei în păcat. Lui Origen i se părea că ar fi contrar dreptății și bunătății lui Dumnezeu să fi despărțit spiritele create de la început, indiferent de meritele personale.

Dumnezeu împarte, însă, darurile Sale în mod diferit, atât în lumea spirituală, cât și în cea materială, fiindcă El nu dorește o uniformitate monotonă. Dumnezeu a creat lumea în unitate și în diversitate, care reflectă unitatea și diversitatea Prea Sfintei Treimi.

Starea primordială a îngerilor nu era definitivă, așa cum n-a fost nici a oamenilor. Trebuia ca ei să se fixeze în bine, definitiv, prin harul lui Dumnezeu și efortul personal.

5. Motivul și scopul creării îngerilor

Ca și întreaga creație, îngerii au fost creați să se împărtășească de bunătatea și viața lui Dumnezeu, să fie în comuniune de iubire cu El și întreolaltă și, din recunoștință, să-L preamărească pe Dumnezeu.

Sfânta Scriptură exprimă acest adevăr când afirmă că îngerii "văd fața lui Dumnezeu" (*Matei* 18, 10), Îl preamăresc (*Isaia* 6, 2), Îi împlinesc voia (*Matei* 6, 10), slujesc la împlinirea iconomiei mântuirii noastre (*Evrei* 1, 14). În raport cu lumea ei sunt organe ale proniei divine, având menirea să contribuie la lucrarea de întemeiere și desăvârșire a împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Astfel, îngerii vestesc nașterea Mântuito-

nului; L-au slujit la Naștere, în pustie, în Ghetsimani, la Înviere, la Înălțare și Îi vor însoți la a doua Venire (*Matei* 25). Tot îngerii sunt cei care anunță nașterea Sfântului Ioan Botezătorul, ajută pe Sfinții Apostoli, ajută și îi ocrotesc pe drepții Avraam, Lot, Iacov, Ilie, Daniel, se bucură de întoarcerea păcătoșilor (*Luca* 15, 10).

De la Botez, fiecare om are un înger păzitor și slujitor. Se menționează în Sfânta Scriptură îngerul copiilor și îngerul bun al lui Petru. Despre îngerul păzitor primit la Botez dau mărturie și Sfinții Părinți. Acesta întărește credința și evlavia, apără pe om de duhurile rele, însoțește sufletele celor adormiți (*Luca* 16, 22: "Și a murit săracul și a fost dus de către îngeri în sânul lui Avraam").

Îngerii ocrotesc bisericile, mânăstirile, popoare și state (*Daniel* 10, 13), comunități creștine (I *Corinteni* 11, 10; *Apocalipsa* 1, 20). Ei susțin pe oameni în progresul duhovnicesc, de spiritualizare a materiei, în curățirea minții de patimi, în sesizarea rațiunilor lucrurilor. Fiind martori nevăzuți ai faptelor și credinței oamenilor, în aceeași calitate vor participa și la Judecata de apoi.

6. Duhurile rele sau diavolii

Sfânta Scriptură ne spune că duhurile rele au făcut parte la început din lumea îngerilor creați de Dumnezeu buni, dar răzvrătindu-se, au fost aruncați din cer. Îngerii răi sunt numiți în Sfânta Scriptură: duhuri rele (*Luca* 7, 21), duhuri necurate (*Matei* 10, 1), diavoli, draci, demoni (*Luca* 8, 30), îngerii diavolului (*Matei* 25, 41), stăpânitorii întunericului acestui veac, duhurile răutății (*Efeseni* 6, 12).

Diavolul este cel care dezbină (*diavolos* în limba greacă), cel care desparte cele unite. Prin aceasta se arată principala sa lucrare, îndreptată împotriva oamenilor. Numărul duhurilor rele este nespus de mare (*Luca* 8, 30), constituind o adevărată împărăție a răului (*Luca* 11, 18) și prin care se susține răul în lume.

În lumea acestor duhuri există o ierarhie, diferite trepte și cete: începătorii, domnii ale întunericului (*Efeseni* 6, 12; *Coloseni* 2, 15), având căpetenie pe Satana sau Beelzebul (*Matei* 12, 24).

Ca şi existenţa îngerilor buni şi existenţa duhurilor rele a fost uneori contestată. Sfânta Scriptură îi prezintă, însă, ca fiinţe reale, care produc o lucrare concretă: diavolul produce nenorociri lui Iov (*Iov* 1, 6), chinuieşte pe Saul (I *Regi* 16, 15), ispiteşte pe protopărinţi şi pe David, moartea apare în lume prin lucrarea diavolului (*Inţelepciunea lui Solomon* 2, 24). Mântuitorul confirmă existenţa diavolului în faţa fariseilor, care-L acuzau că scoate diavolii cu ajutorul "domnului" acestora (*Matei* 12, 24).

Demonii nu sunt personificări ale răului, ci fiinţe personale reale, care vor suferi pedeapsa veşnică. Sunt fiinţe spirituale, reale, raţionale, care "cred şi se cutremură" (*Iacov* 2, 19). Diavolii au voinţă proprie şi au păcătuit liber de la început (I *Ioan* 3, 8).

Biserica a crezut întotdeauna în existenţa diavolului, după cum observăm la exorcismele de la Botez, unde se cere lepădarea de Satana. Ca şi păcatul strămoşesc, existenţa diavolului este o premisă negativă a mântuirii noastre în Hristos.

În privinţa originii diavolilor, Biserica învaţă că toţi îngerii au fost creaţi de Dumnezeu ca făpturi raţionale libere, dar că unii au devenit răi prin voinţa lor liberă, prin folosirea greşită a libertăţii lor. De aici rezultă că:

a. Îngerii răi nu constituie un principiu al răului în sine şi de sine iar existenţa lor nu implică un dualism ontologic (bine-rău);

b. Îngerii răi sunt şi ei creaturi ale lui Dumnezeu: ei nu au fost creaţi răi, ci au devenit răi prin voinţa lor liberă, "prin întrebuinţarea greşită a voinţei lor libere" (Sfântul Maxim Mărturisitorul).

Posibilitatea căderii îngerilor este dată în însăşi natura lor spirituală creată, raţională şi liberă şi, deci, schimbătoare, având posibilitatea de a rămâne şi progresa în bine sau de a se îndrepta spre rău. "Diavolul are răutatea prin liberă alegere, dar firea lui nu e opusă Binelui" (Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia: Dumnezeu nu este autorul răului*, cit. la pr. prof. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 108).

Diavolul a căzut din mândrie sau orgoliu, din neacceptarea stării de dependenţă faţă de Dumnezeu, din dorinţa de a fi asemenea lui Dumnezeu, fără Dumnezeu (*Isaia* 14, 13). Când Sfântul Apostol Pavel cere ca episcopul să nu fie degrabă hirotonit, ca să nu cadă în osânda

diavolului (I *Timotei* 3, 6), arată că diavolul a ajuns la osândă din mândrie.

Sfânta Scriptură ne spune că diavolul a căzut prin voință liberă: "El de la început a fost ucigător de oameni și nu a stat întru adevăr pentru că nu este adevăr în el. Când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale, căci este mincinos și tatăl minciunii" (*Ioan* 8, 44).

Sfinții Părinți afirmă că mai întâi a căzut căpetenia primei cete a îngerilor, din cele zece inițiale, și odată cu ea au căzut toți din această ceată. "Dintre aceste puteri îngerești, înainte-stătătorul cetei terestre, căruia Dumnezeu i-a încredințat păzirea pământului...prin voința lui liberă, s-a îndreptat de la starea sa naturală la o stare contrară naturii sale și s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu...el este cel dintâi care s-a depărtat de bine și a căzut în rău. Mulțimea nenumărată de îngeri așezați sub el s-a dezlipit, i-a urmat lui și a căzut împreună cu el" (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 49).

Pedeapsa diavolilor e osânda veșnică în iad: „Dumnezeu n-a cruțat pe îngerii care au păcătuit, ci, legându-i cu legăturile întunericului în iad, i-a dat să fie păziți spre judecată" (II *Petru* 2, 4). "Iar pe îngerii care nu și-au păzit vrednicia, ci au părăsit locașul lor, i-a pus la păstrare sub întuneric, în lanțuri veșnice, spre judecata zilei celei mari" (*Iuda* 6).

În ceea ce privește timpul căderii îngerilor răi, nu există o învățătură precizată, dar se poate considera că ea a avut loc înaintea istoriei umane, deoarece de la crearea lor până la căderea lor a trebuit să treacă un anumit timp.

După majoritatea Sfinților Părinți, căderea îngerilor răi e o cădere radicală, definitivă și ireversibilă, adică fără posibilitatea de a fi mântuiți. Motivul se află în natura lor, ca spirite pure, lipsiți de orice ispită materială, căderea lor făcându-se fără nici un îndemn sau ispită din afară. "După cădere, afirmă Sfântul Ioan Damaschin, ei nu mai au posibilitatea pocăinței, după cum nu o au nici oamenii după moarte" (*Dogmatica*, p. 50).

Lucrările diavolului sunt: ura față de adevăr, minciuna, amăgirea și înșelarea oamenilor.

Ispitirea diavolului asupra oamenilor se îngăduie până la judecata din urmă. Până atunci diavolul va ispiti mereu, "răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită" (I *Petru* 5, 8).

Sfântul Maxim Mărturisitorul descrie modul în care diavolul urzeşte ispitele pentru oameni: "Împărăţia vicleană a diavolului aţâţă puterea poftitoare a noastră ca să dorească cele potrivnice firii, îndemnând-o să aleagă cele sensibile în locul celor spirituale; apoi răscoleşte iuţimea să lupte pentru lucrul ales de poftă; în sfârşit, învaţă raţiunea să născocească diferitele moduri ale plăcerilor. Diavolul se ascunde în chip nevăzut în înfăţişările lucrurilor văzute şi cheamă în chip amăgitor spre fiecare din ele dorinţele sufletului, prin fiecare simţ al nostru. Faţa diavolului este poleiala plăcerii, prin care se pune stăpânire pe orice suflet care se grăbeşte să preţuiască mai mult lucrurile sensibile, care vrăjesc simţurile, decât contemplarea celor inteligibile, care hrănesc mintea" (*Răspunsuri către Talasie*, "Filocalia", vol. III).

Dumnezeu nu lasă pe oameni să fie ispitiţi peste puterile lor de rezistenţă. Omul poate rezista ispitei, pentru că prin ea nu se atinge libertatea lui; cu Hristos, el poate birui pe diavol (*Efeseni* 6, 10-11).

Bibliografie

1. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească*, Iaşi, 1994;
2. Maica Alexandra, *Sfinţii îngeri*, Bucureşti, 1992;
3. Benedict Ghiuş, *Despre îngeri*, în rev. Mitropolia Olteniei, 3-4/1957;
4. Anca Manolache, *Un capitol de angelologie*, rev. St. T., 1-2/1955;
5. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I;
6. Nikolaos Matsoukas, *Teologia Dogmatică şi Simbolică, IV – Demonologia*, trad. Pr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, 2002;

XII. CREAREA LUMII VĂZUTE

Referatul biblic despre creație (*Facere* 1, 1-2), ne spune: "La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul. Şi pământul era netocmit şi gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor".

Prin "cer" înțelegem lumea spirituală, iar prin "pământ", materia din care s-a format apoi lumea văzută, în șase zile. Această materie primă cuprindea amestecat într-o stare de nedeterminare toate elemen-tele, ca într-un abis întunecat. Acesta este sensul expresiei "pământul era netocmit şi gol". Duhul de deasupra apelor e Duhul Sfânt, iar imaginea folosită trimite la pasărea care comunică prin căldura ei, căldura germinației, fiindcă elementele lumii nu se dezvoltă de la sine ci prin voința și puterea lui Dumnezeu, prin energiile necreate pe care Duhul Sfânt, de-viață-Făcătorul şi de-existență-Dătătorul le împărtăşeşte. Materia primă este, așadar, pregătită prin lucrarea Duhului Sfânt în vederea organizării şi formării treptate a lumii în şase zile.

Ziua I: a făcut Dumnezeu lumina, după chipul luminii celei necreate care Îl înconjoară pe El din veci și a despărțit-o de întuneric, care simbolizează nimicul, nonexistența.

Ziua a II-a: a făcut Dumnezeu "tăria" (văzduhul sau cerul văzut), despărțind apele din atmosferă de apele de pe pământ.

Ziua a III-a: a despărțit apele de pe pământ, apărând mările, uscatul şi vegetația.

Ziua a IV-a: a făcut corpurile cereşti şi luminătorii: soarele, luna şi stelele.

Ziua a V-a: a făcut animalele din apă şi păsările din aer

Ziua a VI-a: a făcut animalele terestre, iar la urmă pe om, ca o încununare a creației.

Ziua a VII-a: Dumnezeu "s-a odihnit", în sensul că planul creației a fost îndeplinit și nu mai aduce la existență o altă creație, dar şi în sensul rămânerii pentru totdeauna în relație nemijlocită cu creația Sa, prin împărtăşirea harului sau energiilor necreate, prin care este El însuşi prezent și lucrător în lume şi în om.

În crearea lumii văzute se observă o ordine, o succesiune temporală şi o ordine materială pornindu-se de la simplu la complex. Completările din *Facere* cap. 2 nu constituie o expunere deosebită de cap. 1, ci se dau lămuriri necesare înţelegerii a ceea ce a urmat: căderea în păcat a primilor oameni, Adam şi Eva.

Gradaţia aceasta a creaţiei lumii văzute corespunde naturii lucrurilor. Începând de jos în sus, fiecare regn, fiecare specie, apare ca o condiţie şi mijloc de existenţă pentru regnul şi speciile imediat superioare şi anume: regnul anorganic e pentru regnul organic vegetal iar acesta pentru regnul animal şi toate la un loc sunt pentru om. O specie superioară presupune pe toate cele inferioare ei. Aceasta nu înseamnă, însă, că speciile inferioare ar fi cauzele producătoare ale speciilor superioare. Rolul speciilor inferioare în raport cu cele superioare este numai acela de a fi condiţie şi mijloc de existenţă pentru cele superioare. Ceea ce pune în evidenţă referatul biblic este faptul că fiecare specie îşi datorează existenta unui act creator special al lui Dumnezeu şi pe care Dumnezeu îl săvârşeşte în legătură cu cele ce îl preced şi cu cele ce îl urmează.

Dacă în teologia catolică se vorbeşte de "creatio prima" (materia informă) şi "creatio secunda" (materia formată), din punct de vedere ortodox forma Universului este dată în materie, odată cu aducerea ei la existenţă. De aceea Sfântul Atanasie cel Mare şi Sfântul Maxim Mărturisitorul au vorbit despre o raţionalitate a creaţiei, care constituie structura spirituală şi logică a întregului Univers. În creaţie se observă o evoluţie de la simplu la complex, de la anorganic la organic. Această evoluţie a fost dirijată de Dumnezeu din interiorul creaţiei prin acea raţionalitate care se întemeiază pe energiile necreate, prezente fără confuzie în materia cosmosului şi prin care creaţia se sprijină pe necreat. Dacă se face abstracţie de această raţionalitate, lumea apare închisă în ea, separată de Dumnezeu, autonomă. Teoria catolică, potrivit căreia forma rămâne exterioară materiei, a condus la înţelegerea lui Dumnezeu ca fiind distant, total transcendent, iar lumea, opera Lui, rămânând izolată în imanent, cârmuită de nişte legi impersonale. Numai structura interioară a Universului constituie puntea de legătură între Dumnezeu şi cosmos şi implicit între Dumnezeu şi umanitate. În acet sens, creaţia

lumii nu trebuie cugetată ca săvârşindu-se deodată (Pr. prof. D. Popescu, *op. cit*, p. 137). Opinia Fericitului Augustin că o creaţie progresivă nu se poate împăca cu atotputernicia lui Dumnezeu şi că El a creat-o desăvârşită de la început a condus la apariţia, în teologia scolastică, a unei cosmologii creaţioniste, care crede că lumea a fost creată static de către Dumnezeu de la început, în formele care există acum. (Pr. prof. George Remete, *Dogmatica*, ed a III-a, p. 175; Pr. prof. Dumitru Popescu, *Dumnezeu şi cosmos*, în vol. "Ortodoxie şi contemporaneitate").

Teologii mai noi consideră că zilele creaţiei sunt perioade nedeterminate de timp, care marchează devenirea creaţiei. S-a afirmat, în acest sens, că Sfânta Scriptură nu este o carte de ştiinţe naturale sau de ştiinţă în general. Ea urmăreşte doar să ne arate că lumea este creată de Dumnezeu şi că îşi află sensul şi destinaţia doar în relaţie cu El.

Învăţătura ortodoxă despre crearea omului (Antropologia ortodoxă)

Omul este punctul de întâlnire dintre lumea spirituală şi cea materială, unindu-le pe ambele în sine. Această sinteză reprezintă un microcosmos în macrocosmos. Sfântul Grigorie de Nazianz consideră că "trebuie să se realizeze o unire a celor două lumi, să fie un fel de reunire între lumea văzută şi cea nevăzută" (cit. la Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 70).

Ca singura făptură creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, prin sufletul care animă trupul său material, dar îl şi transcende, omul e o fiinţă spirituală unică, cu conştiinţă de sine, raţiune şi libertate. Specificul învăţăturii creştine despre om, faţă de antropologiile filosofice şi necreştine, stă tocmai în crearea omului după chipul lui Dumnezeu, chip al slavei Sale negrăite (apofatice). Aceasta indică natura specifică a omului precum şi finalitatea sa: asemănarea cu Dumnezeu prin comuniunea şi îndumnezeirea prin har.

Modelul concret al realizării îndumnezeirii omului este Iisus Hristos, Dumnezeul – Om, Fiul lui Dumnezeu care S-a înomenit pentru ca noi să ne îndumnezeim întru El. Din acest motiv, în teologia ortodoxă antropologia a fost înţeleasă totdeauna în lumina hristologiei. Îndumne-

zeirea prin har a omului este reversul înomenirii Fiului şi implică o anumită concepţie despre om, ca şi chip creat al lui Dumnezeu în vederea asemănării cu El, dar şi despre Dumnezeu, Creatorul şi îndumnezeitorul omului, Care este o comuniune supremă de Persoane consubstanţiale. Toate acestea se reflectă în învăţătura privind originea, natura şi scopul omului.

1. Originea omului

Biserica Ortodoxă învaţă că asemenea tuturor celorlalte făpturi, şi omul îşi are originea de la Dumnezeu prin creaţie. În referatul biblic aflăm temeiul revelat al dogmei antropologice: "Şi a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul şi asemănarea noastră...Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie. Şi Dumnezeu I-a binecuvântat, zicând: Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi îl stăpâniţi" (*Facere* I, 26-28).

În capitolul al II-lea din cartea Facerii este descrisă creaţia specială a protopărinţilor Adam şi Eva. Învăţătura revelată despre om poate fi sistematizată astfel:

a. Omul a fost creat de Dumnezeu, trup şi suflet, după chipul lui Dumnezeu, bărbat şi femeie.

b. Crearea femeii din coasta lui Adam, ca ajutor pe potriva lui, exprimă unitatea lor de fiinţă şi natura bipolară, dialogică a omului, care nu e un întreg decât în unitatea bărbat – femeie. Ca persoană omul nu se împlineşte în singurătate, ci numai în relaţia de comuniune interpersonală şi de unitate dintre bărbat şi femeie.

c. Omul trebuie să se înmulţească, să crească din toate punctele de vedere, să stăpânească şi să conducă întreg pământul.

Unele expresii antropologice din referatul biblic, folosite ca analogii, se datorează nevoii de a se face înţelese adevărurile dumnezeieşti. Aceste expresii sunt lucruri secundare; esenţial este adevărul creării omului, printr-un act special, de către Dumnezeu.

Faptul că în Sfânta Scriptură se afirmă că mai întâi a fost făcut trupul din ţărână iar apoi a fost creat sufletul prin suflare dumnezeiască, nu trebuie să ne conducă la ideea că în creaţia omului au fost două acte.

ci a fost un singur act creator sau o creație simultană a sufletului și a trupului: "Trupul și sufletul au fost făcute simultan și nu întâi unul și apoi celălalt, după cum în chip prostesc afirmă Origen" (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 71).

Ceea ce vrea să exprime Sfânta Scriptură nu e succesiune, ci amintește mai întâi trupul ca element constitutiv al ființei umane, ca bază a vieții spirituale umane. Chiar și prin trupul său, omul se distinge de celelalte făpturi, pentru că trupul animalelor nu este un mijloc pentru exprimarea experiențelor spirituale. Trupul omului este luat din materia generală, iar sufletul fiind dat direct de către Dumnezeu, prin creație, are o înrudire specială cu Dumnezeu.

În actul insuflării dumnezeiești se cuprind următoarele adevăruri de credință: crearea sufletului, și unirea lui cu trupul împărtășirea harului divin și așezarea omului ca persoană în relație directă cu Dumnezeu (caracterul teonom al omului, solidar cu caracterul teonom al creației în general).

Ideea creației sufletului înaintea trupului este greșită. Sinodul V Ecumenic a condamnat concepția origenistă despre preexistența sufletelor, învățând prin aceasta creația simultană a trupului și a sufletului.

2. Natura dihotomică a omului

Referatul biblic despre creație ne arată că omul este constituit din trup și suflet. Trupul, luat din pământ, are ceva în comun cu toate viețuitoarele pământului, fiind legat de pământ. Sufletul provine de la Dumnezeu prin creație, nu prin emanație și îl pune pe om în legătură cu Dumnezeu și cu întreaga lume spirituală.

Sfânta Scriptură atestă clar cele două elemente constitutive, trup și suflet: *Ecclesiast* 12, 7; *Matei* 10, 28; *Iacov* 2, 26.

Sufletul și spiritul (duhul) sunt numiri diferite ale aceleiași realități din om, principiului lui de viață.

Apolinariștii, influențați de Platon și de Plotin, au profesat o concepție trihotomistă despre om, susținând că el este alcătuit din trup, suflet și spirit. Trihotomismul este susținut și de unii protestanți care invocă două locuri din Biblie în sprijinul tezei lor: *I Tesaloniceni* 5, 23 și *Evrei* 4, 12. Trebuie spus că Sfântul Apostol Pavel afirmă categoric în

altă parte dihotomismul naturii umane (*I Corinteni* 5, 3- 5; 7, 34). De altfel, în Sfânta Scriptură termenii suflet și spirit sunt echivalenți. Astfel, Mântuitorul își dă duhul (spiritul, *pnevma* în limba greacă) în mâinile Tatălui și își pune sufletul (*psihe* în limba greacă) pentru om, denumind aceeași parte imaterială a omului. De fapt, cei doi termeni indică două aspecte ale aceleiași realități spirituale: sufletul definește puterea vieții organice, cel care coordonează viața trupului, iar duhul (spiritul), puterea vieții spirituale. "Sufletul nu are spirit deosebit de el, afirmă Sfântul Ioan Damaschin, ci spiritul său este partea cea mai curată din el" (*Dogmatica* p. 71).

Constituția dihotomică a firii umane este confirmată de definiția dogmatică a Sinoadelor IV și V Ecumenice, după care Mântuitorul Iisus Hristos ca om, are trup și suflet rațional, deci se compune din două entități.

După concepția ortodoxă, sufletul este o substanță vie, imaterială, spirituală, nemuritoare, personală, liberă, rațională. Sufletul străbate trupul material, îl însuflețește și îl transcende. Prin suflet, omul e o ființă unică, un subiect, o persoană conștientă de sine, rațională, liberă, care se realizează pe sine numai în comuniune cu alte persoane și în primul rând în comuniune cu Dumnezeu.

Părintele Stăniloae afirmă despre sufletul uman: "Acest substrat (sufletul), nu-l putem defini în esența lui, ci îl putem doar descrie în manifestările lui, știind despre el, ca fapt esențial, că face pe om un subiect conștient și voluntar, unic și de neînlocuit" (*T.D.O*, vol. 1, p. 257).

Sfânta Scriptură indică toate aceste caracteristici ale sufletului, afirmând valoarea inestimabilă a acestuia: "Căci, ce va folosi omului dacă va câștiga lumea întreagă iar sufletul său îl va pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?" (*Marcu* 8, 36-37).

Sufletul uman e rațional pentru că a fost așezat de Dumnezeu ca stăpân al tuturor fapturilor și a știut să se deosebească pe sine de celelalte fapturi, cărora le-a dat nume dar s-a deosebit și de Dumnezeu și s-a recunoscut faptură a Sa.

Libertatea sufletului se vede din aceea că omului i s-a dat legea morală, având posibilitatea să o accepte sau nu. Omul are mustrări de conștiință, iar după căderea în păcat e socotit răspunzător de către Dumnezeu.

Nemurirea sufletului este mărturisită atât în Vechiul Testament (*Ecclesiast* 12, 7; *Înțelepciunea lui Solomon* 3, 1) cât și în Noul Testament (*II Corinteni* 5, 1).

Sfinții Părinți învață unanim realitatea, spiritualitatea și nemurirea sufletului. Unii dintre ei accentuează nemurirea sufletului prin însăși natura lui, ca substanță spirituală simplă, deși nemurirea sufletului nu e la fel cu cea a lui Dumnezeu. Alți Părinți întemeiază nemurirea sufletului pe harul lui Dumnezeu. Ambele idei se cuprind în adevărul că prin harul Său, Dumnezeu a dăruit sufletului o astfel de natură ca să nu moară, ci să dureze veșnic.

În ceea ce privește trupul omenesc, omul se deosebește de celelalte viețuitoare și prin el. Toate celelalte făpturi au fost create numai prin poruncă dumnezeiască; omul singur a fost creat printr-o intervenție specială a lui Dumnezeu. Trupul omului a fost creat cu un scop special, diferit de cel al animalelor și anume pentru a fi organ de manifestare și purtătorul unei vieți spirituale. Deși inferior sufletului, trupul nu e un reflex sau o umbră a sufletului și nici o închisoare a sufletului (platonism, gnosticism); trupul este un element esențial al naturii umane și organ de manifestare a sufletului, de origine dumnezeiască.

Valoarea trupului omenesc este descrisă în următorii termeni de către părintele Stăniloae: "Trupul omului este o raționalitate palpabilă, concretă, specială, în legătură cu raționalitatea palpabilă, concretă, a naturii. El reprezintă cel mai complex sistem de raționalitate plasticizată...Trupul omenesc e o raționalitate palpabilă specială, prin faptul că are de la început în sine lucrarea specială a sufletului, imprimată în el cu toată complexitatea activității raționale și a formelor lui de sensibilitate" (*T.D.O.* vol. I, p. 257-258).

Prin faptul că Mântuitorul a primit să Se întrupeze, trupul Lui participând la toate actele Lui mântuitoare, a acordat trupului o valoare excepțională. Iar valoarea lui supremă s-a arătat prin Înviere, Înălțare și șederea de-a dreapta Tatălui a Mântuitorului Iisus Hristos, în sânul Prea Sfintei Treimi. Prin aceasta s-a și descoperit destinația lui ultimă, îndumnezeirea, împreună cu sufletul omenesc, prin harul divin necreat.

Moartea nu rupe definitiv legătura dintre suflet şi trup, ci doar temporar, căci după înviere trupurile vor fi unite cu sufletele şi vor exista veşnic.

3. Omul ca protopărinte. Originea neamului omenesc

Biserica a învăţat pe temeiul Revelaţiei că întregul neam omenesc descinde din unica pereche: Adam şi Eva, singurii creaţi direct de Dumnezeu. Întreg neamul omenesc formează o unitate de origine, fiinţă şi destin, pentru că toţi descind din aceiaşi strămoşi, în virtutea binecuvântării date de Dumnezeu protopărinţilor (*Facere* 1, 28). Adam ocupă o poziţie cu totul excepţională în cadrul genului uman, în el aflându-se virtual toţi oamenii care vor veni după el. Această învăţătură a unităţii de origine, fiinţă şi destin a neamului omenesc, este clar exprimată în Sfânta Scriptură: *Înţelepciunea lui Solomon* 10, 1; *Facere* 3, 20; *Tobit* 8, 6; *Fapte* 17, 26.

Concepţia creştină despre originea neamului omenesc este, deci, monogenistă. Dogma unităţii de origine, fiinţă şi destin a întregului neam omenesc formează premisa mântuirii noastre în Hristos; pe ea se întemeiază universalitatea păcatului strămoşesc, ca şi universalitatea mântuirii noastre în Hristos, precum şi egalitatea tuturor oamenilor şi putinţa lor de a ajunge la viaţa în Hristos, la asemănarea cu Dumnezeu (I *Corinteni* 15, 22).

Concepţiile poligeniste, preadamită, coadamită şi naturaliste, care lovesc în dogma unităţii neamului omenesc, nu s-au dovedit a fi întemeiate. Deosebirile actuale între oameni îşi au cauza în deosebirile dintre condiţiile de viaţă: climă, relief, hrană etc. în care oamenii trăiesc separaţi relativ de milenii. Aceste deosebiri între oameni nu sunt însă de esenţă, ci secundare.

4. Originea sufletelor urmaşilor lui Adam

Urmaşii lui Adam se nasc pe cale naturală, fiecare primindu-şi fiinţa din părinţi. Dar naşterea naturală a oamenilor nu exclude şi acţiunea lui Dumnezeu, pentru că El este Creatorul fiecăruia: "El dă tuturor viaţă şi suflare şi toate" (*Faptele Apostolilor* 17, 25), numai că nu direct ca la Adam, ci indirect, mijlocit, prin părinţi. Dacă privitor la

originea trupului nostru nu există nici o îndoială că îl primim prin naştere naturală de la părinţi, în privinţa apariţiei şi unirii sufletului nostru cu trupul, se poate afirma că este o taină.

În lipsa unei învăţături explicite a Revelaţiei, în decursul istoriei s-au emis trei teorii:

a. Teoria preexistenţialistă

A fost iniţiată de Origen, influenţat evident de Platon. Ea învaţă că sufletele au fost create toate deodată, la început, şi păcătuind ele în acea stare, au fost trimise, ca pedeapsă, în trupuri de către Dumnezeu, ca prin suferinţa în trup să se purifice. Această teorie, menţinută de manihei, priscilieni şi de unii filosofi, stă în contradicţie cu Sfânta Scriptură, care învaţă clar că sufletul a fost creat odată cu trupul (*Facere* 2, 7) iar păcatul a apărut după ce omul a primit trupul. Păcatul începe odată cu Adam, iar păcat personal înainte de naştere nu există, pentru că omul nu există (*Romani* 8, 19). Este inexplicabil cum omul nu păstrează nici o amintire din starea de preexistenţă.

Conform acestei teorii, trupul nu e o parte constitutivă a naturii umane şi de origine dumnezeiască prin creaţie, ci e o închisoare a sufletului, provenind din materia rea şi e firesc ca omul să dorească eliberarea de trup (moartea), ceea ce omul în mod firesc nu face.

Această teorie a fost condamnată de Sinodul V Ecumenic.

b. Teoria traducianistă (a transplantării)

Aparţine lui Tertulian, care învăţa că sufletele urmaşilor lui Adam provin din sufletele părinţilor prin transplantare (ca mutarea răsadurilor dintr-un loc în altul; *tradux* în limba latină înseamnă răsad). Aşa cum trupurile noastre se nasc din cele ale părinţilor, tot aşa şi sufletele noastre provin din ale părinţilor, prin puterea creatoare cu care acestea au fost înzestrate de Dumnezeu. Faptul că sufletele copiilor provin din sufletele părinţilor ar fi confirmat şi de asemănarea psihică a copiilor cu părinţii.

Traducianismul este inacceptabil din următoarele motive:

1. Contrazice natura sufletului, simplitatea lui. Sufletul nu se poate divide sau desprinde din alt suflet, căci ar avea aceeaşi soartă ca şi trupul.

2. Sufletele nu se nasc din sufletele părinţilor pentru că spiritele nu se înmulţesc. Îngerii au fost creaţi toţi odată.

3. Nici transmiterea păcatului strămoşesc nu se explică suficient prin traducianism, deoarece dacă acest păcat se transplantează de la părinţi la copii prin naştere, atunci ar trebui să treacă la copii şi păcatele personale. Apoi, în cazul în care părinţii nu mai au păcatul strămoşesc întrucât s-au botezat, copiii lor ar trebui să se nască fără acest păcat.

4. În locurile scripturistice invocate de acastă teorie (*Facere* 1, 28; *Ioan* 3, 6) nu se afirmă ideea naşterii sufletelor copiilor nemijlocit din sufletele părinţilor.

Partea pozitivă a acestei teorii constă în susţinerea participării omeneşti, după orânduirea divină, la naşterea fiecărei fiinţe noi în întregimea ei: trup şi suflet.

c. Teoria creaţionistă

Conform acestei teorii, fiecare om primeşte sufletul prin creaţie nemijlocită de la Dumnezeu şi nu de la părinţi. Opinia aceasta aparţine Sfântului Atanasie cel Mare, Sfântului Grigorie de Nyssa, Sfântului Ioan Gură de Aur şi altora, ea devenind dominantă în Biserică.

În Mărturisirea de credinţă ortodoxă se afirmă: "Trupul omenesc se trage din sămânţa lui Adam, iar sufletul vine de la Dumnezeu (*Zaharia* 12, 1; *Ecclesiast* 12, 7). Dacă sufletul ar fi fost din sămânţa omului, ar muri laolaltă cu trupul, s-ar risipi în pământ. Sufletul se dă, deci, de către Dumnezeu după ce trupul s-a înfiripat şi este în stare să-l primească; şi când este dat de Dumnezeu, el se revarsă în tot trupul, cum face focul în fierul înfierbântat" (I, 28).

Teoria aceasta are şi un solid temei biblic, dând răspuns greutăţilor întâmpinate de traducianism: *Ecclesiast* 12, 7; *Psalm* 32, 15; *Zaharia* 12, 1; *Evrei* 12, 9; II *Macabei* 7, 22-23. În aceste locuri originea sufletului este atribuită lui Dumnezeu, dar fără excluderea participării părinţilor.

Teoria creaţionistă întâmpină şi ea unele dificultăţi:

1. Creaţia directă a sufletului de către Dumnezeu ar contrazice locul din *Facere* 2, 2, în care se afirmă că Dumnezeu S-a odihnit după ziua a şasea. Activitatea Sa creatoare este, însă, prezentă în cazul speciilor aduse deja la existenţă. Dumnezeu nu încetează activitatea Sa (*Ioan* 5, 17).

2. După *Facere* 5, 3 s-ar părea că părinții nasc ființe omenești complete: trup și suflet. Greutatea se înlătură dacă actul nașterii naturale a trupului din părinți se consideră unit, după porunca divină, cu actul creației sufletului, ca principiu de viață a trupului.

3. Creaționismul pune activitatea creatoare a lui Dumnezeu în dependență de patimi omenești: Il obligă, chiar, pe Dumnezeu să creeze și în cazul legăturilor extraconjugale, păcătoase.

Răspundem că dacă Dumnezeu a hotărât ca odată cu formarea trupului să formeze și sufletul (în momentul conceperii trupului), Dumnezeu lucrează liber după puterea și voința Sa din veci și nu după bunul plac al patimilor omenești, ci conform unei legi, pe care El a hotărât-o.

4. Creaționismul întâmpină și el dificultăți în explicarea transmiterii păcatului strămoșesc, pentru că în această ipoteză sediul păcatului ar fi în trup, din care trece apoi în sufletul curat, creat de Dumnezeu, ceea ce contrazice datele Revelației și ale rațiunii.

Teoria creaționistă, deși mai aproape de adevăr, nu e nici ea satisfăcătoare. Creația sufletelor este și rămâne o taină cunoscută numai de Dumnezeu. Unii dogmatiști ca Macarie și Andruțos au încercat să concilieze cele două teorii, traducianistă și creaționistă: sufletul este creat de Dumnezeu, dar nu direct, din nimic, ci din sufletele părinților, puterea creatoare a lui Dumnezeu lucrând împreună cu puterea omenească.

5. Motivul și scopul creării omului

Deși este solidar cu întreaga creație, omul a fost creat de către Dumnezeu cu un scop special.

a. În raport cu Dumnezeu. Motivul și scopul creării lumii, deci și a omului, coincid. Lumea a fost creată din bunătate, ca să participe la viața de comuniune a Sfintei Treimi. Menirea aceasta a omului este indicată și de structura sa spirituală, căci fiind creat după chipul lui Dumnezeu tinde să ajungă la asemănarea cu El, spre a-și afla odihna, împlinirea și fericirea.

b. În raport cu sine. Scopul este acela de a pune în lucrare toate darurile primite de la Dumnezeu, realizându-se pe sine prin împlinirea poruncilor și prin adâncirea comuniunii, prin slujire și iubire, cu semenii,

ridicându-se cu ajutorul harului spre asemănarea cu Dumnezeu, care începe aici, dar se desăvârşeşte în veşnicie.

c. În raport cu natura şi întreaga creaţie. Menirea omului este să fie preotul creatiei, aducându-se pe sine şi odată cu sine şi creaţia ca jertfă de mulţumire lui Dumnezeu. Conducerea creaţiei trebuie făcută după chipul în care Dumnezeu o conduce, nu discreţionar, ci responsabil, pentru a-I împlini destinul, acela de a deveni "biserică" a lui Dumnezeu.

Bibliografie

1. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în „Scrieri II" – P.S.B, vol. 30;
2. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, în "Scrieri" – Partea I – P.S.B. vol. 21;
3. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. 1993;
4. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987;
5. Idem, *Studii de Teologie Dogmatică*, Craiova, 1991;
6. Idem, *T.D.O*, vol. I, Bucureşti, 1978;
7. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Aspecte fundamentale ale antropologiei ortodoxe*, în vol. "Ortodoxie şi contemporaneitate";
8. Lars Thunberg, *Omul şi cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Bucureşti, 1999;
9. Oliviu Clement, *Întrebări asupra omului*, Alba Iulia, 1997;
10. Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, Sibiu, 1994;
11. Pr. dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Bucureşti, 1996;
12. N. Berdiaev, *Sensul creaţiei*, Bucureşti, 1992;

XIII. STAREA PRIMORDIALĂ A OMULUI

Biserica ortodoxă învață că primii oameni au fost creați cu toate puterile fizice și spirituale necesare atingerii scopului pentru care i-a creat Dumnezeu. Starea primordială sau paradisiacă a omului, care a ținut de la creație și până la căderea în păcat, a fost o stare de perfecțiune relativă, în sensul că omul trebuia să-și pună în lucrare voința liberă, să se consolideze în săvârșirea binelui și să adâncească relația de comuniune cu Dumnezeu. O premisă a progresului său moral și ontologic o constituia chipul lui Dumnezeu din el, centrul tainic al persoanei sale, cealaltă fiind reprezentată de harul dumnezeiesc, cu care colabora neîntrerupt.

Mărturisirea de credință ortodoxă descrie astfel starea primordială a omului: "În rai, primul om era împodobit cu minte sănătoasă, inimă curată și voință liberă. El nu era însă desăvârșit, căci desăvârșirea se câștigă prin încercare și deprindere. Ea consta în curăția păstrată prin împreună-lucrarea chipului cu harul de la început. Firea omenească era înfrumusețată prin părtășia ei cu Duhul Sfânt (*Facere* 2, 7) numai această părtășie îi asigura lumina sfințeniei și apropierea de Dumnezeu" (p. 122). Din acest text rezultă că din creație omul este o făptură harică, deschisă relației sfințitoare cu Dumnezeu, prin care chipul imprimat în el se poate dezvolta în asemănare cu Dumnezeu.

Învățătura despre chipul lui Dumnezeu în om constituie pentru teologia ortodoxă centrul și cheia întregii antropologii creștine.

1. Omul, chip și asemănare a lui Dumnezeu

Trebuie precizat de la început că chipul lui Dumnezeu în om se referă la partea spirituală, la suflet, întrucât Dumnezeu este spirit absolut. Unii Părinți, în lupta cu gnosticii, numeau trupul "chip al lui Dumnezeu", înțelegând prin aceasta că și trupul uman participă oarecum la acest chip al lui Dumnezeu, prin unirea cu sufletul, ca și prin forma și menirea lui de a fi organ de exprimare a vieții spirituale. În acest sens se poate afirma că omul întreg, ca persoană, este chip al lui Dumnezeu.

În sens propriu, întrucât Dumnezeu este spirit pur, chipul Lui se referă la natura spirituală a omului (minte, rațiune, voință, sentiment,

conştiinţă, libertate, putere creatoare şi de comuniune). Afirmaţia unor Sfinţi Părinţi (Sfântul Ioan Gură de Aur), că chipul lui Dumnezeu în om constă în stăpânirea naturii de către om, trebuie înţeleasă în sensul că această stăpânire sau conducere este numai o consecinţă a chipului lui Dumnezeu, nu chipul însuşi.

Sfinţii Părinţi răsăriteni fac deosebire între chip şi asemănare, întemeindu-se pe referatul biblic al creaţiei. Înainte de crearea omului, Dumnezeu a zis: "Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră" (*Facere* 1, 26); după actul creaţiei se afirmă: "după chipul Său l-a creat" (*Facere* 1, 27), fără să se aduge şi "asemănarea", pe care omul urma să o atingă prin lucrarea sa liberă, ajutat de har. Chipul e dat omului prin creaţie (el poate fi definit cu întreaga viaţă spirituală a omului îndreptată spre Dumnezeu). Asemănarea este scopul spre care tinde omul creat după chip. Asemănarea e statornicia în bine, prin care reflectăm şi întrupăm în noi desăvârşirea lui Dumnezeu, devenind dumnezei prin har. Punctul de plecare al asemănării este însuşi chipul, în care e dată posibilitatea asemănării noastre cu Dumnezeu.

Sfântul Vasile cel Mare explică raportul dintre chip şi asemănare: "Chipul e asemănarea în potenţă, iar asemănarea este chipul actualizat". Sfântul Ioan Damaschin defineşte şi el cele două realităţi astfel: Cuvintele "după chip" indică raţiunea şi liberul arbitru, iar cuvintele "după asemănare" arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute, atât cât este posibil" (*Dogmatica* p. 70).

Chipul lui Dumnezeu reprezintă o înrudire şi o relaţie specială a omului cu Dumnezeu. În acest sens, harul ca energie necreată este constitutiv chipului divin din om, este "scânteia divină din om", cum se exprimă Sfântul Ioan Gură de Aur.

În calitate de chip al lui Dumnezeu, omul ca persoană tinde spre Dumnezeu, Care este Persoană. Chipul nu trebuie înţeles ca o substanţă sau ca o parte a naturii spirituale a omului, ci ca o aspiraţie sau un dor nestins după Modelul divin sau ca un elan, care ne ridică din noi spre Dumnezeu, cum afirmă părintele Stăniloae.

Chipul lui Dumnezeu în om înseamnă şi chipul Sfintei Treimi, ceea ce face ca omul să se împlinească numai într-o comuniune

interpersonală, începând în familie, ca reflex al Sfintei Treimi şi culminând în Biserică, unde este prezentă şi lucrătoare Sfânta Treime.

Chipul lui Dumnezeu în om are şi un caracter apofatic, reprezentând taina omului, care se descoperă doar în relaţie cu taina lui Dumnezeu, care se cere a fi trăită prin puterea Duhului Sfânt, înainte de a fi exprimată în cuvinte.

În modul cel mai concret omul este chip al Logosului divin şi de aceea Fiul lui Dumnezeu este Cel care restaurează chipul divin din om, alterat de păcat. Prin Întrupare, Jertfă şi Înviere, Hristos a transformat în firea Sa umană transfigurată şi îndumnezeită, chipul în asemănare desăvârşită cu Dumnezeu.

2. Perfecţiunea relativă a protopărinţilor în rai

Această învăţătură, specifică antropologiei ortodoxe, ca şi cea a distincţiei dintre chip şi asemănare, se întemeiază pe faptul că omul trebuia să câştige cu ajutorul harului, deci al lui Dumnezeu, perfecţiunea absolută în timp prin dezvoltarea tuturor darurilor aşezate în el de Creator. De aceea starea originară a lui Adam nu poate fi înălţată peste măsură, aşa cum face Fericitul Augustin, ca şi cum Adam ar fi posedat toată înţelepciunea şi ştiinţa. Starea fericită a protopărinţilor nu era desăvârşită moral şi fiinţial, pentru că aceasta ar fi exclus orice progres. Adam nu avea o perfecţiune desăvârşită; el nu cunoştea totul, iar curăţia, libertatea şi sfinţenia lui nu erau consolidate. El era încă în starea de nevinovăţie şi nepăcătoşenie proprie copilului, care încă n-a fost pus la încercare.

Părintele Stăniloae descrie astfel starea primordială a protopărinţilor în rai: "Omul a fost curat de pornirile rele şi cu o tendinţă spre binele comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii, dar nu era întărit în această curăţie şi în acest bine...Nu era păcătos dar nici împodobit cu virtuţi dobândite şi cu gânduri curate consolidate. Avea nevinovăţia celui ce nu a gustat păcatul, dar nu cea câştigată prin respingerea ispitelor" (*T.D.O*, vol. I, p. 280-281).

Dacă starea primordială ar fi înţeleasă ca o stare de desăvârşire a virtuţilor, căderea ar fi inexplicabilă. Activitatea spirituală era îndreptată

spre Dumnezeu, dar nu atât de consolidată încât să nu mai poată păcătui, asemenea îngerilor buni.

Trupul lui Adam nu era nemuritor prin fire, ci avea numai posibilitatea de a nu muri, dacă nu păcătuia. Statornicirea în bine ar fi adus primilor oameni nemurirea reală, ca dar şi efect al harului divin (Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit*, p. 131-132).

Relativitatea perfecţiunii lui Adam rezultă şi din paralela făcută de Sfinţii Părinţi între creaţie şi mântuire, între existenţa adamică şi existenţa lui Hristos. Dacă mântuirea constituie restabilirea vieţii primordiale şi refacerea chipului în special, prin învierea şi viaţa nouă în Hristos, ne ridicăm deasupra stării paradisiace, înscriindu-ne pe verticala îndumnezeirii, pe care n-o atinsese Adam. În Hristos, spun Sfinţii Părinţi, am câştigat mai mult decât am pierdut în Adam, ceea ce înseamnă că Adam cel nou, Mântuitorul Iisus Hristos a transformat chipul divin în asemănare, dând şi oamenilor această posibilitate, în unire cu el.

3. Deosebiri confesionale cu privire la starea primordială

Atât după romano-catolici cât şi după protestanţi, starea primordială, numită de aceştia starea de dreptate originară, a fost o stare desăvârşită din toate punctele de vedere: pentru teologia romano-catolică perfecţiunea originară se datora graţiei supranaturale, adăugate peste creaţie, iar pentru teologia protestantă ea aparţinea exclusiv naturii umane.

a. Doctrina romano-catolică despre starea primordială

Antropologia catolică împarte starea primordială a omului în naturală şi supranaturală, fără o legătură organică între ele. Omul natural constă din trup şi suflet, participând la lumea animală şi la cea a îngerilor. Prin trup avea înclinare spre binele trupesc sensibil, prin simţuri şi pasiuni; prin suflet (spirit) era înclinat spre binele spiritual şi inteligibil, prin raţiune şi voinţă. De aici lupta între tendinţe diverse şi chiar contrare în omul natural şi greutatea în a săvârşi binele. Ca remediu împotriva acestei deficiente sau boli a naturii umane, providenţa divină a dăruit omului dreptatea originară, prin care, ca printr-un frâu de aur (*frenum aureum*) partea inferioară din om se menţinea supusă părţii superioare şi prin aceasta, lui Dumnezeu. Această supunere a

puterilor inferioare față de rațiune nu era naturală, ci efect al harului, a cărui dispariție prin păcat a adus și nesupunerea părții inferioare de cea superioară.

Comuniunea cu Dumnezeu și consecințele ei directe, dreptatea și sfințenia originare, în care se cuprind stăpânirea asupra naturii, libertatea față de pasiuni, nemurirea trupească, cunoașterea lui Dumnezeu și curăția voinței sunt, așadar, daruri supranaturale (*dona supernaturalia*), puse ca o cunună sau ca o podoabă peste natura omului. Numai prin aceste daruri omul a putut fi sfânt, deci ridicat peste natura sa umană. Dacă dreptatea originară n-ar fi considerată ca dar natural, ci ca aparținând naturii omului, s-ar ajunge cu necesitate sau la divinizarea omului sau la panteism.

Critica ortodoxă

Antropologia ortodoxă nu cunoaște diviziunea stării primordiale a omului într-o parte naturală, dată prin creație și alta supranaturală, suprapusă celei dintâi prin har, ca o hlamidă strălucitoare peste neajunsurile firii umane. Dacă întreaga perfecțiune primordială a omului se atribuie harului, atunci pentru natura omului nu mai rămâne nimic. Dar omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu și cu menirea de a deveni asemenea Lui. El avea în sine germenii vieții perfecte, urmând să-i dezvolte și să-i desăvârșească prin libera conlucrare cu harul. Numai prin colaborare cu harul, în starea primordială, omul putea ajunge la desăvârșire. Pentru teologia ortodoxă, această colaborare cu harul este dată în actul creației, pentru că atunci când Dumnezeu îi insuflă omului suflet de viață, îi dă și harul. În Ortodoxie, harul este legătura organică a întregii ființe umane.

Doctrina romano-catolică, socotind starea umană primordială ca perfectă dintru început și totodată despărțind constituția naturală a protopărinților de dreptatea originară, exclusiv supranaturală, pierdută apoi prin cădere, pe lângă neconformitatea ei cu Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, implică o serie de consecințe dogmatice inadmisibile:

a. Dacă în virtutea dreptății originare, primul om era drept și sfânt, căderea lui devine inexplicabilă și imposibilă. Căci, dat fiind rolul dreptății originare de a menține pe om în armonie perfectă cu sine și cu Dumnezeu, nu se poate înțelege nici cum dreptatea renunță la rolul ei,

nici cum omul perfect respinge puterea divină, care îl ținea în starea de perfecțiune.

b. Dacă dreptatea originară nu cuprinde decât daruri supranaturale, atunci omul independent de darurile revărsate din afară asupra lui, este redus la o stare strict naturală, nedeosebindu-se cu nimic de omul căzut, iar păcatul devine simplă privațiune de darurile adăugate. Punerea pe același plan a omului natural nevinovat cu omul căzut înseamnă pelagianism.

c. Dacă dreptatea originară se adaugă omului ca o cunună pe cap, atunci ea nu are nimic comun cu ființa omului, nu mai formează o unitate organică, viața religioasă devine ceva accesoriu, nu propriu persoanei umane. Consecința este tot pelagianismul.

d. Dacă starea primordială era perfectă și ea se datora numai harului, atunci nu se mai înțelege ce funcție mai aveau puterile naturale ale omului.

e. Dacă dreptatea originară nu era decât adaos, ea nu aparținea omului iar pierderea ei nu mai poate fi considerată drept cădere, întrucât omul e lipsit numai de ceea ce, de fapt, nu aparținea naturii sale (*T.D.S*, vol. I, p. 525-527).

f. Împărțirea omului într-o stare naturală și alta supranaturală a condus, în teologia catolică, la ideea autonomiei omului față de Dumnezeu și de darurile adăugate. Mai mult decât atât, gândirea occidentală a început cu secolul al XVIII-lea să considere aceste daruri ca o violare a stării naturale a omului. Cu alte cuvinte, divizarea omului în categorii necunoscute de Sfânta Scriptură a produs conflictul violent între om și Dumnezeu (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 147).

b. Doctrina protestantă despre starea primordială

În opoziție cu teologia catolică, doctrina protestantă afirmă că starea primordială aparținea exclusiv naturii umane prin creație. Întrucât nu se face distincție între chip și asemănare, pentru protestanți, protopărinții aveau în rai o perfecțiune totală, nu relativă ca în teologia ortodoxă.

Critica Ortodoxă

Un aspect pozitiv în concepția protestantă îl constituie faptul că dreptatea originară aparține naturii umane, nefiind ceva adăugat din

exterior. Se greşeşte, însă, grav prin excluderea harului divin din componeneța dreptății originare. După protestanți, omul fiind drept și sfânt prin creație, asemenea cu Dumnezeu, nu are nevoie de har în starea primordială. Prin această afirmație se pierde, însă, din vedere relativitatea puterii umane create, care nu poate ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, fără ajutorul harului. Dacă înainte de cădere omul era drept şi sfânt, înseamnă că Dumnezeu face o lucrare inutilă având grijă de om. Protestanții minimalizează pronia divină, punând accent pe creație. Ori, grija față de om a lui Dumnezeu în rai presupune că protopărinții aveau de parcurs un drum lung până la asemănarea cu Dumnezeu. Nici îngerii n-au intrat deodată în starea de perfecțiune, ci treptat. Nici Mântuitorul, ca om, n-a fost desăvârșit de la început (ontologic, nu moral), ci El "sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu şi la oameni" (*Luca* 2, 52).

Protestanții nu sunt în stare să distingă ce aparține omului prin creație şi ce aparține harului şi nici să explice cum a fost posibilă căderea omului, aflat într-o astfel de desăvârşire absolută.

Din punct de vedere ortodox, starea de dreptate originară nu a fost una pur naturală, datorată doar puterilor omului date prin creație, dar nici una pur supranaturală, ca efect al darurilor supraadăugate, ci era o stare de perfecțiune incipientă, rezultată din puterea harului divin, unită cu puterile naturale ale omului, dar neconsolidată, având toate cele necesare pentru atingerea scopului (*T.D.S*, vol. I, p. 527-528).

Bibliografie

1. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3/ 1956;

2. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I;

3. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Starea paradisiacă a omului și cea după cădere*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1/1955;

4. Paul Evdokimov, *Cunoaşterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, trad., București, 1995;

5. Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad., Bucureşti, 1998;

6. Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, trad., Sibiu, 1994.

XIV. PĂCATUL STRĂMOȘESC ȘI CONSECINȚELE LUI

Învățătura de credință despre căderea protopărinților în păcat constituie premisa negativă a mântuirii noastre în Hristos: dacă omul n-ar fi săvârșit păcatul originar, Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi întrupat. Realitatea căderii în păcat a determinat bunătatea și înțelepciunea lui Dumnezeu să găsescă calea mântuirii prin întruparea lui Hristos.

Cu privire la timpul căderii în păcat, Revelația nu indică perioada în care protopărinții au rămas în starea fără de păcat; oricum ei nu au ajuns să se consolideze în bine.

Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre "repeziciunea" cu care Adam s-a decis pentru neascultare dar și de existența unui anumit răstimp anterior deciziei pentru rău, având un scurt timp de decizie, de cumpănire înainte de alegere. Sfântul Vasile afirmă chiar o îngâmfare a protopărinților, cauzată de săturare; prea le avea omul pe toate de-a gata, fără să fi crescut duhovnicește prin eforturi pentru câștigarea lor (Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*,vol. I, p. 466-467).

Cauza căderii protopărinților a fost dublă: "sfatul vrăjmașului și slăbiciunea minții", adică ispita diavolului și lipsa de fermitate a voinței, ca expresie a unei minți încă neîntărite de har. Motivul a fost mândria, căci au dorit să fie "ca Dumnezeu", dar fără ajutorul Lui, fără a urma calea stabilită de El spre îndumnezeire. Păcatul originar a constat în neascultare, el echivalând cu ieșirea din comuniunea cu Dumnezeu. De aici rezultă că originea păcatului nu se află în Dumnezeu, ci în greșita sau reaua întrebuințare a libertății și a puterilor spirituale ale omului.

Adam și Eva ar fi trebuit să-și dezvolate aceste puteri în virtuți, curăția sau nevinovăția lor naturală trebuia să devină o desăvârșire morală, printr-o atașare liberă de Dumnezeu și prin conlucrarea cu harul, prin consolidarea în bine pe calea încercărilor, pe care aveau să le întâlnească și prin proba ascultării.

Tocmai pentru dezvoltarea puterilor fizice și spirituale, Dumnezeu le dăduse primilor oameni îngrijirea și ocrotirea raiului, iar pentru întărirea în bine le-a dat porunca să nu guste din pomul cunoștinței

binelui şi răului. Prin urmare, protopărinţii trebuiau să treacă printr-o încercare, să se consolideze în bine.

Sfântul Ioan Damaschin consideră că "nu era folositor omului ca să dobândească nemurirea fără ispită, ca să nu cadă în mândria şi condamnarea diavolului...Prin urmare, trebuia ca omul să fie încercat mai întâi, căci cel neispitit şi neîncercat nu este vrednic de nimic. (*Înţelepciunea lui Isus Sirah,* 34, 10). Şi în încercare să se desăvârşească prin păzirea poruncii, ca astfel să primească nemurirea drept răsplată a virtuţii".

Porunca presupunea că omul era liber, capabil să ia o atitudine morală; de aceea Dumnezeu le-a dat porunca directă, "pentru a procura materie voinţei lor libere" (Sfântul Grigorie de Nazianz). Porunca era uşor de păzit deoarece nu oprea decât mâncarea fructelor dintr-un pom şi nu supunea pe oameni la încercări grele. Această poruncă, fiindcă era unică, în sine cuprindea întreaga lege morală.

Pentru a-I face neascultători pe protopărinţi, diavolul trezeşte în Eva îndoiala şi neîncrederea în Dumnezeu şi în acelaşi timp prezintă pomul cunoştinţei ca instrument ce duce prin el însuşi la divinizarea omului. Minciuna diavolului îi înşeală pe primii oameni, ducându-I la neîncredere, mândrie şi neascultare faţă de Dumnezeu.

După săvârşirea păcatului, conştiinţa vinovăţiei se trezeşte în protopărinţi, aceştia "cunoscând că erau goi". Atunci când Dumnezeu arată lui Adam vina păcatuluii, acesta încearcă să o atribuie exclusiv femeii şi chiar lui Dumnezeu. La fel va proceda şi Eva, aruncând vina pe şarpe. Practic, protopărinţii au refuzat să-şi recunoască şi să-şi asume vina păcatului, adică să se întoarcă la Dumnezeu, ci s-au învârtoşat în păcat şi în mândrie. Urmările ne arată unde l-a dus pe om dorinţa de a se încrede în sine, în voia şi în părerea sa.

Referatul biblic despre cădere are caracter istoric. Importanţa lui dogmatică stă în faptul că originea răului în lume nu ţine de esenţa lumii, ci de voinţa omului. În istoria teologiei au existat unele interpretări materialiste ale păcatului strămoşesc, încercându-se reducerea esenţei lui la senzualitate. Aceasta, însă, nu este decât o consecinţă, deoarece păcatul este de ordin spiritual şi constă în mândria ce a separat pe om de Dumnezeu.

Conform sensului istoric al cărţii Facerii, cei doi pomi din rai sunt pomi adevăraţi, aşa cum confirmă cea mai mare parte a literaturii patristice. Probabil că pomul vieţii servea la nemurirea trupească, iar pomul cunoştinţei avea legătură cu viaţa spirituală, având să prilejuiască omului cunoaşterea prin experienţă proprie a deosebirilor dintre bine şi rău. Prin acest pom, omul a căzut din binele din care a fost creat de Dumnezeu, în răul diavolului.

Unii Sfinţi Părinţi au interpretat pomul vieţii ca viaţa de comuniune cu Dumnezeu la care erau chemaţi protopărinţii, iar pomul cunoştinţei ca o cunoaştere prin experienţă a ruperii acestei comuniuni. Sfântul Ioan Damaschin consideră că pomul vieţii consta în contemplarea lui Dumnezeu, cu care se unea spiritual omul, din care numai cei nesupuşi morţii pot să mănânce, pomul cunoştinţei reprezintă discernământul, care cuprinde în sine cunoaşterea deplină a propriei sale naturi. Cunoaştere bună pentru cei desăvârşiţi, care s-au fixat în contemplaţia dumnezeiască, dar rea pentru cei lacomi şi supuşi poftei, care nu s-au fixat siolid în contemplarea singurului bine, Dumnezeu.

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, pomul vieţii e mintea, care caută cele veşnice, iar pomul cunoştinţei binelui şi răului este simţirea legată de cele vremelnice. Omul care, condus de minte, urmăreşte cele veşnice, păzeşte porunca divină şi mănâncă din pomul vieţii; cel care e condus cu simţirea spre plăcere urmăreşte cele ale simţirii trupeşti trecătoare, calcă porunca lui Dumnezeu şi mănâncă din pomul cunoştinţei binelui şi răului. "Pomul vieţii e mintea sufletului, în care îşi are scaunul înţelepciunea, iar pomul cunoştinţei binelui şi răului e simţirea trupului în care e vădit că se află mişcarea neraţională. Omul, primind porunca dumnezeiască, să nu se atingă prin experinţa cu fapta de această simţire, n-a păzit-o" (cf. *T.D.S.*, vol. I, p. 539).

În ceea ce priveşte şarpele, care a amăgit-o pe Eva, sub chipul lui se ascundea diavolul. Diavolul s-a folosit de şarpe ca instrument pentru ispitire; diavolul îndeamnă, dar nu constrânge. Fără dorirea de mărire omul n-ar fi căzut. Păcatul primilor oameni este nesupunere, neascultare, neîncredere şi nerecunoştinţă.

Urmările păcatului strămoşesc

Prin păcatul strămoşesc dispare unitatea omului cu Dumnezeu, cu semenii şi cu natura, precum şi unitatea interioară a omului. Trupul nu se mai supune sufletului, omul ajunge în robia păcatului, iar natura se întoarce împotriva omului.

Consecinţele păăcatului se arată în primul rând în pierderea nevinovăţiei, perfecţiunii şi sfinţeniei originare. Ruperea comuniunii dintre om şi Dumnezeu implică pierderea harului divin şi moartea spirituală. În chiar momentul păcătuirii, Adam şi Eva au intrat în robia păcatului, murind sufleteşte. Este urmarea firească a înstrăinării de Dumnezeu.

Pierderea sfinţeniei originare aduce după sine alterarea naturii spirituale umane, adică stricarea integrităţii şi perfecţiunii originare, a puterilor sufleteşti ale omului. Această alterare nu este altceva decât alterarea sau întunecarea chipului lui Dumnezeu în om, manifestată în întunecarea raţiunii, în pervertirea inimii (a sentimentului) şi în slăvirea voinţei, care nu se mai orientează ca înainte de păcat, spre Dumnezeu ca spre adevărul şi binele absolut.

Prin păcat, lumina minţii scade aşa de mult, încât omul crede că se poate ascunde de Dumnezeu. Voinţa, deşi liberă dar slăbită, urmează alipirea de cele materiale, calea poftei trupului, a concupiscenei înclinând mai mult spre rău decât spre bine. Trebuie precizat că, în viziune creştină, nu trupul şi materia sunt rele, ci apariţia patimilor, ca mişcări iraţionale, ce-l îndepărtează pe om de Dumnezeu.

În Mărturisirea ortodoxă a lui Dositei se afirmă: "Credem că omul s-a prăvălit prin păcat până la asemănarea cu necuvântătoarele, I s-a întunecat mintea, dar nu s-a lipsit de natura (firea) ce a primit-o de la Dumnezeu". Prin păcat, chipul lui Dumnezeu s-a alterat, dar nu s-a distrus sau desfiinţat (*T.D.S.*, vol. I, p. 542).

În om rămâne, după cădere, tendinţa de cunoaştere şi de voire a binelui. De exemplu, Adam şi Eva au recunoscut vocea lui Dumnezeu şi s-au simţit vinovaţi şi ruşinaţi de comiterea păcatului.

Asupra trupului, păcatul a adus suferinţe de tot felul, neajunsuri şi în final moartea fizică. Nemurirea trupească potenţială cu care fusese

înzestrat omul în starea primordială n-a putut să se actualizeze din pricina păcatului şi astfel, prin păcat, nu numai că omul a murit sufleteşte, dar a devenit şi trupeşte muritor, supus legii naturale de descompunere (*Facere*, 3, 19).

Prin păcat s-au modificat şi condiţiile externe de viaţă ale omului. În această privinţă, căderea a dus la alungarea din Eden, la blestemarea pământului şi la limitarea stăpânirii omului asupra animalelor şi a naturii.

Realitatea păcatului strămoşesc a fost contestată de manihei, priscilieni şi origenişti în mod direct, iar indirect de pelagieni. După manihei, un păcat există, dar originea lui vine din firea rea a omului. Pentru pelagieni, păcatul are caracter exclusiv personal, pentru urmaşi nefiind decât un exemplu; concupiscenţa şi suferinţa sunt fenomene absolut naturale.

Sfânta Scriptură învaţă în mod limpede universalitatea păcatului, realitatea şi transmiterea lui: *Facere* 6, 5; 8, 21; II *Regi* 8, 46; *Pilde* 20, 9; *Ecclesiast* 7, 20; *Psalm* 13, 1-3; 142, 2; *Iov* 14, 4.

În Noul Testament: *Romani* 5, 12: "Precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa moartea a trecut la toţi oamenii, prin acela în care toţi au păcătuit". Alte locuri: *Ioan* 3, 6; I *Ioan* 1, 8; 5, 19.

De asemenea, Sfânta Tradiţie atestă clar realitatea păcatului la toţi oamenii; dovadă este botezarea copiilor în perioada apostolică. De la realitatea păcatului strămoşesc există doar o singură excepţie: Mântuitorul Iisus Hristos, deoarece:

1. S-a născut pe cale supranaturală, prin puterea Duhului Sfânt.
2. Din cauza unirii ipostatice n-a putut avea nici păcate personale.
3. Altfel n-ar fi putut învinge păcatul şi moartea, calitatea lui de Fiu al lui Dumnezeu întrupat şi de Mântuitor excluzând prezenţa păcatului .

Dogma romano-catolică a imaculatei concepţii a Sfintei Fecioare Maria contravine învăţăturii despre universalitatea păcatului strămosesc. În concepţia ortodoxă Sfinta Fecioară s-a născut cu păcatul strămoşesc dar a fost curăţită de el de către Duhul Sfânt în momentul zămislirii ca om a Mântuitorului Hristos, adica la întrupare.

A admite mântuirea cuiva fără Hristos, chiar înainte de întruparea Sa, înseamnă următoarele:

a. a o rupe pe Maica Domnului de comuniunea cu neamul omenesc;

b. pentru ea Hristos nu e singurul Mântuitor;

c. a o pune pe Maica Domnului în paralel cu Mântuitorul, situând-o deasupra sau în afara Bisericii.

În ceea ce priveşte natura păcatului strămoşesc sau originar, tradiția patristică răsăriteană precizează: păcatul nu are o fire proprie şi nici un ipostas obiectiv. E o stare inventată de vanitatea lui Satan de a fi adorat, de voința lui de a domina. Păcatul nu este propriu firii umane, ci a fost introdus în fire. El stă ascuns în adâncul firii (*Psalm* 18, 13) dar este străin de firea noastră: "Păcatul este străin de firea noastră dar odată ce, furişat prin căderea omului, l-am primit în noi, ni se face cu vremea ca şi o fire" (Simeon Metafrastul, *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 66, în "Filocalia", vol. V, p. 333). Este o posesiune străină față de care omul simte o oarecare afinitate, dar este o afinitate plină de ravagii (Pr. Prof. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, p. 72).

Contrar pesimismului antropologic, ce caracterizează tradiția apuseană începând cu Fericitul Augustin, care considera umanitatea atât de radical coruptă încât o numea "masă condamnată", în tradiția răsăriteană s-a păstrat un oarecare realism antropologic. Păcatul este comparat cu o rană, care s-a strecurat în umanitate, care tulbură integritatea firii, mocneşte în interior, chiar dacă este îngrijită. Ceea ce e boala față de trup şi necunoştința față de minte, aceea este păcatul față de suflet. În jurul minții roteşte acoperământul întunericului, care nu lasă mintea să se roage, să creadă, să iubească după voia sa. E o stare de amestecare între bine şi rău, care se exprimă în durere, osteneală, întristare: "Toate zilele lui nu sunt decât suferință şi îndeletnicirea lui, decât necaz" (*Ecclesiast* 2, 23); (*Ibidem* p. 73).

Transmiterea păcatului strămoşesc

Pentru mintea umană, modul în care se transmite de la o generatie la alta păcatul originar, care de aceea se numeşte şi ereditar, este şi rămâne o taină, cunoscută numai de Dumnezeu. Teoriile pe care teologia scolastică le-a elaborat în acest sens (a imputării externe, a omului universal, teoria păcatului strămoşesc ca păcat al naturii, teoria păcatului formal sau

federalist şi teoria aligaţiunii) nu sunt mulţumitoare pentru credinţa şi spiritualiatea ortodoxă. În Răsărit s-a înţeles această transmitere a păcatului originar, nu atât în sens juridic, ca în Apus, ci mai mult prin prisma legăturii ontologice a fiinţelor umane, care fiind după chipul comuniunii supreme a Prea Sfintei Treimi, sunt legate, în mod solidar, prin legătura comuniunii. În baza acestei unităţi ce are fundamentul în chipul divin imprimat de la creaţie, chiar şi în starea slăbită de păcat, oamenii sunt împreună-responsabili de destinul lor, iar ceea ce există într-o parte a umanităţii se răsfrânge asupra întregului. Păcatul lui Adam se răsfrânge asupra tuturor urmaşilor lui, în virtutea acestei comuniuni şi prin aceasta umanitatea rămâne permanent solidară în faţa lui Dumnezeu.

Antropologia ortodoxă, ce trebuie să includă în ea şi dimensiunea îndreptării sau a mântuirii subiective, care va fi studiată ulterior, îşi află împlinirea în opera de restaurare şi transfigurare a firii umane, împlinită de Mântuitorul Iisus Hristos în Persoana Sa. Prin aceasta, umanitatea recapătă nu numai sănătatea iniţială, dată de "pomul vieţii", ci şi o stare de transfigurare, începutul îndumnezeirii, devenind o nouă creaţie, lumea care va să vină (*Evrei* 2, 5); (cf. Pr. Prof. Ioan Bria, *op. cit.*, p. 76).

Concepţia romano-catolică despre păcatul originar şi consecinţele lui

Teologia romano-catolică înţelege păcatul originar doar ca o lipsire a omului de darurile supranaturale ale dreptăţii originare, căreia îi urmează pedeapsa divină şi moartea. Pierderea dreptăţii originare este partea determinantă şi esenţială a păcatului originar iar dezordinea apărută în interiorul puterilor sufleteşti (raţiune, voinţă şi sentiment) reprezintă doar consecinţa sau manifestarea părţii esenţiale a păcatului. Din acest motiv păcatul ereditar în concepţia romano-catolică priveşte mai puţin raportul omului cu Dumnezeu şi mai mult raportul omului cu legea divină.

Această concepţie unilaterală, ce reduce păcatul originar doar la pierderea dreptăţii originare, fără urmări ontologice asupra persoanei umane, ridică probleme serioase din punct de vedere teologic. Mai întâi, antagonismul materie-raţiune, trup-suflet este socotit real, aceasta însemnând că materia trebuie considerată ca fiind rea în sine sau ca purtând un principiu rău. Urmarea logică este gnosticismul, după care

materia este esențial rea. În realitate, anatagonismul menționat, doar prin păcat a devenit firesc și inevitabil.

Între modul în care concep catolicii starea primordială a omului și cel în care înțeleg consecințele păcatului ereditar este o relație directă. Dacă în starea primordială omul poseda dreptatea originară, reprezentată de darurile supranaturale, dar fără a fi părtaş la ea, ci rămânând oarecum exterioară firii sale, tot astfel, prin păcat omul nu suferă nici o alterare în natura sa, consecința păcatului constând doar în lipsirea de darurile supranaturale (*T.D.S.*, vol. I, p. 528-529).

Astfel, concepția romano-catolică despre păcatul strămoşesc este greșită, atât în punctul de plecare, cât și în consecințele ei. Aşa se explică faptul că după catolici, prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu nu vine să restaureze firea omenească, ci doar să ofere satisfacție lui Dumnezeu – Tatăl. Perspectiva juridică a antropologiei catolice atrage după sine o viziune strict juridică a răscumpărării săvârșite de Mântuitorul Iisus Hristos.

Concepția protestantă despre păcatul strămoșesc și consecințele lui

În totală opoziție cu teologia catolică, protestantismul susține că prin păcatul strămoşesc s-a distrus total chipul lui Dumnezeu din om, exagerându-se prin aceasta consecințele sale. Astfel, dacă în doctrina catolică a căderii în păcat, puterile spirituale ale omului rămân intacte, în concepția protestantă se afirmă că ele au fost nimicite complet, locul chipului divin din om fiind luat de concupiscență. Păcatul este pe de o parte lipsa fricii de Dumnezeu şi a încrederii în el, iar pe de alta, concupiscența, adica pofta trupească. Menționăm că atât între primii reformatori cât și între curentele teologice protestante de mai târziu există diferențe, dar numai de nuanțe şi nu de conținut real. Din punct de vedere religios-moral omul e ca o piatră sau ca un buștean, incapabil de a face binele spiritual. Tot ce rămâne omului după cădere este o oarecare libertate, prin care se face posibilă viața socială.

"Formula de concordie", carte simbolică protestantă, afirmă: "Noi învățăm că păcatul strămoșesc este pierderea dreptății originare, care a fost creată, ca și absența sau privarea totală a chipului lui Dumnezeu în om; se nimicește chipul lui Dumnezeu în om, în locul lui apărând

concupiscența și o corupție totală. Omul e cufundat total în păcat. Orice încearcă omul să facă în raport cu Dumnezeu este păcat și poartă consecințele păcatului sau, cum zice Fericitul Augustin, toate faptele omului sunt doar "*vitia splendida*"" (vicii strălucitoare) (cf. Pr. Prof. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 144).

În concepția protestantă se observă un punct pozitiv în conceperea păcatului strămoșesc ca stricăciune lăuntrică a omului și în sentimentul adâncimii păcătoșeniei omenești. În același timp, exagerările și erorile doctrinare, apărute atât din opoziția față de catolicism, cât și din ignorarea teologiei patristice, sunt respinse de teologia ortodoxă deoarece vin în contradicție cu Revelația, rațiunea și cu datele evidente din Istoria Religiilor:

1. Prin cădere, oamenii nu au pierdut cu totul cunoștința de Dumnezeu și înțelegerea realității spirituale, existând și Revelația naturală (pe care protestantismul o neglijează), fiindcă și păgânii pot cunoaște într-o oarecare măsură pe Dumnezeu (*Romani* I, 19-20).

2. Păcatul originar n-a anulat libertatea, ci doar a diminuat-o căci dacă ea n-ar mai exista, atunci poruncile, sfaturile, făgăduințele și amenințările n-ar avea nici un rost, ca și existența legii morale (*Ieșire* 20, 3).

3. Păcatul n-a distrus total chipul lui Dumnezeu din om, fiindcă "de va vărsa cineva sânge omenesc, sângele lui de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut omul după chipul Său" (*Facere* 9, 6).

4. Faptele bune ale omului natural, căzut, ale păgânilor sunt bune cu adevărat, chiar dacă prin ele nu se poate ajunge la mântuire, lipsind harul. Exemple: moașele egiptene; care n-au omorât la naștere copiii evrei de parte bărbătească au fost răsplătite de Dumnezeu (*Ieșire* 1, 20); Nabucodonosor este îndemnat la milostenie pentru iertarea de păcate (*Daniel* 4, 24); Dumnezeu a primit rugăciunea lui Manase, readucându-l în Ierusalim (II *Paralelipomena* 33, 13). Însuși Mântuitorul arată că vameșul s-a coborât "la casa sa mai îndreptat" (*Luca* 18, 14) prin rugăciune și pocăință decât fariseul.

1. Ipoteza unei totale stricăciuni a omului căzut duce la concluzia absurdă că acesta, fiind doar ruină, răul devenind substanțial firii de după păcat, de la Adam până la Hristos, n-ar mai exista propriu-zis

păcat, răul săvârşindu-se în chip mecanic, fără libertate. În acest caz omul n-ar mai fi vrednic de pedeapsă pentru păcatele sale.

2. Istoria Religiilor confirmă adevărul că, prin cădere, omul n-a pierdut total cunoaşterea lui Dumnezeu şi capacitatea de a săvârşi binele. Toate popoarele au avut şi au credinţa în Dumnezeu, indiferent de modul în care l-au imaginat. Mai mult, unele religii şi culte păgâne au ajuns la concepţii religioase, morale şi filosofice superioare.

Toate aceste valori umane evident pozitive nu erau posibile fără puteri spirituale corespunzătoare, fără sete de adevăr şi de bine, elemente constitutive ale chipului lui Dumnezeu în om, chiar dacă adevărul şi binele n-au fost căutate acolo unde se găsesc în realitate şi în plenitudine. (*T.D.S.* vol. I, p. 532-534).

Concepţia protestantă despre căderea iremediabilă a omului prin păcatul originar şi despre pierderea totală a chipului divin din om, va determina conceperea mântuirii, săvârşită de Fiul lui Dumnezeu întrupat, ca având doar valoare declarativă, omul rămânând în sine, la fel de păcătos ca şi înainte.

Bibliografie

1. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă şi catolică despre păcatul strămoşesc*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1/1957;
2. Idem, *Doctrina protestantă despre păcatul ereditar*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1957;
3. Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*;
4. Olivier Clement, *Întrebări asupra omului*;
5. Pere Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la verite, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, tome I, Paris, 1992;
6. Pr. prof. Ion Bria, *Credinţa pe care o mărturisim;*
7. Idem, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică;*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BUCHIU, ŞTEFAN
Dogmă şi teologie : curs de teologie dogmatică şi simbolică / pr. conf. dr. Ştefan Buchiu. - Bucureşti : Sigma, 2006-
vol.
ISBN (10) 973-649-305-9 ; ISBN (13) 678-973-649-305-8
Vol.1. - 2006. - Bibliogr. - Index. - ISBN (10) 973-649-306-7; ISBN (13) 978-973-649-306-5

281.9(075.8)

Editura SIGMA
Sediul central:
Str. G-ral Berthelot, nr. 38, sector 1, Bucureşti, cod 010169
Tel. / fax: 021-313.96.42; 021-315.39.43; 021-315.39.70
e-mail: office@editurasigma.ro; web: www.editurasigma.ro
Distribuţie:
Tel. / fax: 021-243.42.40; 021-243.40.52; 021-243.40.35
Puteţi transmite comenzi folosind apelul UniTel la numerele:
080.10000.10; 080.10000.11 (în reţeaua ROMTELECOM)
e-mail: comenzi@editurasigma.ro; sigmadistrib@yahoo.com
Anticariat:
e-mail: comenzi_anticar@editurasigma.ro; web: www.anticar.ro

Pr. conf. dr. Ștefan Buchiu

DOGMĂ
și
TEOLOGIE

*

SIGMA